ONTONOMATOPEIA:
MAGJEPSJA DHE BËRJA

TITULLI ALT: "*SHQYRTIMI I FRAGMENTIT 14 TË HERAKLITIT"*

MASTER I ARTEVE NË FILOZOFI (POLITIKE)

NGA

ALBNOR SEJDIU

UNIVERSITETI I PRISHTINËS
FAKULTETI FILOZOFIK
DEPARTAMENTI I FILOZOFISË
PRISHTINË

SHKURT, 2026

Ontonomatopeia:
Masgjepsja dhe Bërja

Shqyrtim i fragmentit 14 të Heraklitit

nga

Albnor Sejdiu

pranë

Fakultetit Filozofik: Departamenti i Filozofisë

në plotësimin e pjesshëm të obligimeve
për të fituar titullin
Master i Arteve në Filozofi (Politike)

Shkurt, 2026

UNIVERSITETI I PRISHTINËS
FAKULTETI FILOZOFIK
Prishtinë

Aprovuar nga:

Astrit Salihu, Dr. Prof., Mentor

Valon Leci, Dr. Prof., Anëtar

Blerim Latifi, Dr. Prof., Anëtar

UNIVERSITETI I PRISHTINËS
"HASAN PRISHTINA"
UNIVERSITY OF PRISHTINA

FAKULTETI_____

Nr. Prot.: _____

Datë: ____/____/_____

DEKLARATË E STUDENTIT PËR PUNË ORIGJINALE

Me anë të kësaj deklarate, unë _____Albnor Sejdiu_____ me përgjegjësi, deklaroj se ky punim nuk është prezantuar për vlerësim apo botuar më parë, pjesërisht apo në tërësi, pranë këtij apo ndonjë institucioni tjetër. Më tej, deklaroj se:

a) punimi i paraqitur këtu është origjinal dhe është punuar në tërësi nga unë*

b) punimi nuk është marrë nga studentë të tjerë apo nga punime të tjera në Universitetin e Prishtinës 'Hasan Prishtina' ose nga ndonjë universitet tjetër;

c) punimi nuk është kopje e ndonjë punimi të marrë në internet apo në bibliotekë;

ç) punimi nuk përmban modifikim të dhënash, duke i paraqitur ato si kontribut origjinal;

d) punimi i respekton të gjitha kërkesat për të drejtat e autorit, duke i saktësuar dhe cituar të gjitha kontributet nga burime të tjera.

Ky punim i diplomës vlen për nivelin e studimeve __master__ dhe e mban titullin:

Ontonomatopeia: Magjepsja dhe Bërja

Dëshmoj se jam vënë në dijeni që vërtetimi ndryshe i atyre që u thanë më sipër do të rezultojë me tërheqjen e titullit të fituar bazuar në këtë punim.

Prishtinë, më 06/15/2026 Studenti/ja - nënshkrimi

_____

* Në rastin kur punimi BA ose MA punohet nga më shumë kandidatë sipas nenit 117, përkatësisht 118, të statutit të UP-së, duhet të shënohet: a) punimi i paraqitur këtu është origjinal dhe është punuar në tërësi në bashkëpunim me X-in dhe Y-in, sipas vendimit nr. _____ , dt.__/__/____, të Këshillit të Fakultetit.

© 2026 – Albnor Sejdiu

Të gjitha të drejtat të rezervuara.

Ky punim i kushtohet profesorit Astrit Salihut

si përpjekje për një *filius philosophorum* të librit "*Aporitë e Modernës*"

"*Ne fillimisht duhet të flasim për Heraklitin.*"

Diogenes Laertius

Fig. 1

Ἄρτεμις ἡ δαίμων

Hyjnesha Artemis në muzeun arkeologjik të Efesit

"*Herakliti e dhuroi librin e tij në Tempullin e Artemisës*."

Diogenes Laertius

PËRMBAJTJA

FALËNDERIME ... 1
ABSTRAKT ... 2
LISTA E FIGURAVE DHE DIAGRAMEVE ... 4
HYRJE ... 6
Magjepsja Epistemike e Gjuhës – Pjesa I ... 10
[I]. MAGJEPSJA: ÇFARË ËSHTË AJO? ... 11
[I – I]. Klementi i Aleksandrisë në Thjerrëzat e Daimonëve ... 15
[I – II]. A është frg. 14 një Mashtrim? ... 23
[I.I]. Μάγεία, Seiðr, Enchantment ... 25
[I.I – I]. Gjuha e Vjetër Greke: γοητεία – μαγεία ... 25
[I.I – I.I]. *Bërja Bimore* dhe *Bërja Kërpudhore* e Gjuhës ... 27
[I.I – I.II]. Disa Shembuj Enantiodromikë ... 30
[I.I – II]. Gjuha e Vjetër Norvegjeze: galðr – seiðr ... 35
[I.I – II.I]. Óðinn dhe Wotan ... 38
[I.I – III]. Gjuha Angleze e Mesme: encha(u)ntement – enchantment ... 43
[I.I – III.I]. Magjepsja e Filozofisë: Hobbes, Locke, Hume, Burke dhe Scruton ... 44
[I.I – III.II]. Magjepsja e Scruton-it: Fillimet dhe Përfundimet ... 49
[I.I – III.II – I]. Magjepsja e Scruton-it për Ruajtjen e Shtëpisë ... 51
[I.I – IV]. Gjuha Shqipe: magji dhe magjepsje ... 55
[I.I – IV – I]. Magjepsja te A. Salihu dhe B. Hoxha ... 57
[I.II]. Çfarë është Magjepsja: Simboli (σύμβολον) – Misteri (μυστήριον) ... 62
[I.II – I]. Hyrje në Hermeneutikën Intuitive ... 67
[I.II – I.I]. Një Diagram i Hermeneutikës Intuitive ... 69
[II]. GJUHA SI MAGJEPSJE: WITTGENSTEIN-I I VONË ... 74
[II.I]. Wittgenstein-i i Hershëm: Shkalla e Rrëshqitjes ... 74
[II.II]. Wittgenstein-i i Vonë: Gjuha si Ποιεῖν ... 80
[II.II – I]. Filozofia si θαυμάζειν: Teshtitja Mendore e Platonit dhe Aristotelit ... 84
[II.III]. "Format e Jetës": Agamben-i kundrejt Scruton-it ... 87
Magjepsja Ontike e Mendimit – Pjesa II ... 90
[III]. PSIKA SI MAGJEPSJE: JUNGU ARKETIPOR ... 91
[III.I]. Piska dhe Unus Mundus: Jungu Midis Modernës dhe Postmodernës ... 91
[III.II]. Erich Neumann: Zanafilla e Vetëdijes në Magjepsje ... 99
[III.II – I]. Panarkia Kundrejt Matriarkisë dhe Patriarkisë ... 104

[III.III]. Filozofitë Moderne: Epistemoarkia mbi Ontologjinë 109
[IV]. FANTAZIA SI MAGJEPSJE: BACHELARD-I ELEMENTAL 114
[IV.I]. Çfarë është Fantazia? 114
[IV.I – I]. Tolkien-i dhe Miyazaki: Fantazioarkia 121
[IV. I – I]. Hipoteza Psiko-Historike: Një Fantaziogoni Fukoiane 124
[IV.II]. Metapoetika e Bachelard-it: Empidokli Imagjinativ i Bashkëkohores 129
[III.II – I]. Sublimimi Arketipor: Bachelard-i e Takon Jungun 135
[V]. ONTONOMATOPEIA: NJË TERAPI SHAMANIKE 136
[V. I]. Magjepsja dhe Bërja: Kënga e Vjetër e Heraklitit 137
[V.I – I]. Fragmenti i 14 i Rishqyrtuar: Gjuha, Psika, Fantazia 140
[V.II]. Onto dhe Episteme: Ontonomatopeia 141
[V.II – I]. "Ontopoetologjia" e Heidegger-it dhe Ontonomatopeia: Pajtime dhe Dallime 144
[V.III]. Terapia Shamanontonomatopeike 148
[V.III – I]. Mjeshtrit e Dyshimit dhe Mjeshtrit e Magjepsjes 150
[V.IV]. Magjepsja – Endaimonia: Rikonstruktime Greke 153
[V.V]. Syri që Dridhet i Bachelard-it: Terapi apo Empirizëm Radikal? 155
PËRFUNDIM 159
REFERENCA 161
BIBLIOGRAFI 171

FALËNDERIME

Falënderoj profesorin Astrit Salihun për sugjerimin e Bachelard-it, që e ka ndryshuar krejtësisht pjesën e fantazisë dhe i ka dhënë pjesën e përsosur përfundimit të punimit. Falënderoj profesorin Labinot Kelmendin për sugjerimet e tij mbi shumë pjesë të punimit (sidomos ato të lidhura me terminologjinë dhe koherencën). Falënderoj Col Mehmetin, linguistin dhe historianin, për sugjerime dhe përmirësime në krijimin e fjalëve nga gjuha greke. Falënderoj profesorin Lekë Nikollbibaj për disa sugjerime mbi Wittgenstein-in e hershëm.

Falënderoj Florindë Buzukun, dizajneren grafike, për rregullimin e disa diagrameve të punimit. Falënderoj Blerta Fetahun, studenten e psikologjisë, e cila ka qenë gjithmonë e pranishme atëherë kur më është dashur ndihmë. Falënderoj Erza Ukën, studenten e gjuhës dhe letërsisë angleze, për gatishmërinë atëherë kur më janë dashur këshilla mbi përkthime – dhe që më bëri të kuptoja diçka shumë të rëndësishme, e cila më dërgoi ta rishkruaja punimin nga fillimi kur tashmë e kisha përfunduar më shumë se gjysmën e tij.

Falënderoj Erlesë Sopin, miken time, për shënimet e saj mbi Kalevalën, prozën Eda, dhe gjuhën nordike – që fatkeqësisht shumicën më është dashur t'i lë jashtë punimit. Krejt në fund, por aspak pa rëndësi, falënderoj Valon Zylfiun, mikun tim, që gjithmonë i ka duruar tekat e mia gjatë shkrimit të punimit – edhe atëherë kur e kam tepruar.

Unë i detyrohem këtyre për suksesin e punimit: kurse i detyrohem vetëm vetes në rast të dështimit të tij.

Albnor Sejdiu

Shrina e Omit, Gjilan, 2026

ABSTRAKT

ONTONOMATOPEIA

NGA

ALBNOR SEJDIU

Mentor: Astrit Salihu, Dr. Prof.

[0] Ky punim mbi gjuhën është një rilexim post-jungian i fragmentit 14 të Heraklitit, ku kundërshtohet ndërmjetësimi i mistereve. Me vëmendjen e vendosur te Klementi i Aleksandrisë, leximet e përgjithshme mbi Heraklitin (si dialektik), dhe leximet bashkëkohore të fragmentit: punimi dhuron një shteg të ri për të kuptuar logosin e filozofit si magjepsje – i.e. si jetë më vete – dhe cikël i përhershëm i të kundërtave (bërje) (Nietzsche, Jung, Kitaro). Në pjesën e parë, të ndarë në dy pjesë, argumentohet magjepsja epistemike e gjuhës. 1]. Me anë të tipologjisë leksikore të kthyer në një hermeneutikë intuitive, hulumtohet nevoja e gjuhës shqipe të vjetër për kalimin *magji-magjepsje*; greqishtes së vjetër *γοητεία-μαγεία*; norvegjishtes së vjetër *galðr-seiðr-seiðgalðr*; dhe anglishtes së mesme dhe gjuhës së filozofëve Hobbes, Hume, Locke, Burke, Scruton mbi *magick-enchauntement-enchantment*. 2]. Më pas merret parasysh Wittgenstein-i i vonë; ku përmes lojërave gjuhësore (kundërshtim i McManus), kuptimit, formave të jetës (Peterman, Agamben: kundërshtim i Scruton-it) – argumentohet për formën e jetës së gjuhës vetë, si magjepsje, dhe përmbajtjen e metagjuhëve, si bërje. Këtu kundërshtohet θαυμάζειν si zanafilla e filozofisë dhe shtyhet para magjepsja gjuhësore. Në pjesën e dytë, të ndarë në tre pjesë, argumentohet magjepsja ontike e gjuhës. 1]. Shqyrtohet kundërshtimi i Jungut (psikës si unus mundus) dhe Freud-it (pavetëdijes) në lidhje me modernen dhe postmodernen (Deleuze, Bachelard, Hauke); Neumann-i kritikohet për zanafillën matriarkale bashkë me zanafillën patriarkale të vetëdijes dhe epistemoarkisë moderne, dhe shtyhet një zanafillë panarkike e vetëdijes. Pozohet psika si tërësi, magjepsje, dhe elementet e tërësisë së saj, si bërje. 2]. Fantazia ndahet nga imagjinata (Tolkien), kundërshtohet për zanafillën logo-centrike (Miyazaki, Jones): ofrohet një fantaziogoni fukoiane për epistemen e perëndimit – dhe përvetësohet Bachelard-i për *imagjinatën materiale* si metapoetikë arketipore. Pozohet fantazia si magjepsje, të fantazuarit si bërje. 3]. Epistemika dhe ontika e punimit bëhet në tërësi (jo dialektike apo lineare), me ontonomatopeia (onto + onoma + poeia), apo krijimin poetik të

qenies përmes emërtimit – si një strategji animiste që i reziston mono-centrizmit dhe racio-centrizmit. E zgjeruar si shamanontonomatopeia, ajo bëhet terapi shamanike (Eliade) që mishëron bërjen e Heraklitit në mistere (logos: psikë, gjuhë, fantazi). Duke u dalluar nga ontopoetologjia e Heidegger-it (Geerstema), ajo i jep përparësi emërtimit poetik për ta bërë edhe ne magjepsjen dhe bërjen në përditshmërinë tonë. Mjeshtrit e dyshimit (Nietzsche, Freud, Marx) bëhen më tej duke u kundërshtuar nga mjeshtrit e magjepsjes (Wittgenstein, Jung, Bachelard), se ne jo vetëm e demistifikojmë botën përmes bërjes tonë – por edhe vazhdimisht e mistifikojmë atë. Sugjerohet neologjizmi endaimonia (εὐδαιμονία), si përfundimi tërësor që e parakuptojmë nga Herakliti për nevojën e gjuhës greke *γοητεία-μαγεία*.

Fjalët kyçe: *Herakliti, Psika, Gjuha, Fantazia, Ontonomatopeia, Shamanizëm, Panarkia, Endaimonia*.

LISTA E FIGURAVE DHE DIAGRAMEVE

Shënim: shumica e diagrameve janë të krijuara vetëm për punimin. Kështu, në këtë listë do të shënohet vetëm emri i tyre.

Figura 1. – "*Multi-breasted cult statue of Artemis Ephesia*" Nga Greek Religion Database, prej Universitetit të Warwick-ut (n.d.). Qasur më 20/02/2026, 4:54 PM. Linku: https://warwick.ac.-uk/fac/arts/classics/intranets/students/modules/greekreligion/database/clumak/

Figura 2. – Marseus van Schrieck, O. (n.d.). "*Forest floor still life*" [Pikturë]. Nga Wikimedia Commons. Linku: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Otto_Marseus_van_Schrieck_-(1619-1620-1678)_-_Forest_Floor_Still_Life_-_959490_-_National_Trust.jpg

Figura 3. – (n.d.). "*Head from statue of Sarapis*" [Marble sculpture]. Në Artemisboy (fotograf). (2012, Qershor 3). Nga Wikimedia Commons. Linku: https://commons.wikimedia.org/wiki-/File:SarapisHead.jpg

Figura 4. – Diagram i punimit: *Struktura e bërjes bimore dhe kërpudhore.*

Figura 5. – "The Academician(. . .)." Nga "*When the Wood Disintegrated*," prej S. O. Wiechnik, Dhjetor 4, 2025, FineWoodworking. Foto nga Eirik Irgens Johnsen, Muzeu i Historisë Kulturale,Universiteti of Oslo. Linku: https://www.finewoodworking.com/2025/12/04/when-the-wood-disintegrated (foto e larguar nga https://www.khm.uio.no/english/)

Figura 6. – Diagram i punimit: *Hermeneutika intuitive e "magjepsjes."*

Figura 7. – Diagram i punimit: *Diagram i hermeneutikës intuitive të marrëdhënies së ndër-sjellët midis fjalëve dhe ndjenjave*

Figura 8. – Diagram i punimit: *Traktati i Wittgenstein-it – Gedanke*.

Figura 9. – Diagram i punimit: *Traktati i Wittgenstein-it – Vërtetësia e Gedanke*.

Figura 10. – Diagram i punimit: *Traktati i Wittgenstein-it – Vërtetësia e Staz*.

Figura 11. – Friedrich, C. D. (1814). "*Der Chasseur im Walde*" [Pikturë]. Nga Wikimedia Commons. Linku: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Der_Chasseur_im_Walde_-_Caspar_David_Friedrich.jpg.

Figura 12. – Diagram i punimit: *Diagram i Strukturës së Psikës Jungiane.*

Figura 13. – Wuji (无极), Tujitu (太极图), Bagua (八卦), Yin-Yang (阴阳). Wuji: Yin Zhenren. (n.d.). Taijitu nga *Xingming guizhi* [太極圖 性命圭旨] [Diagram]. Nga Wikimedia Commons. Linku: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E6%80%A7%E5%91%BD%E5%9C%AD%E6%97%A8_%E5%A4%AA%E6%A5%B5%E5%9C%96.png. Tajitu: Lai, Z. (n.d.). Fuxi Bagua Taijitu [伏羲八卦太極圖] [Diagram]. Nga Wikimedia Commons. Linku: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:LaishiTaijitu.jpg. Bagua: Zhao, H. (c. 1370). "*Bagua diagram*" ["River Map spontaneously generated by Heaven and Earth" / 天地自然河圖] [Diagram]. Nga Wikimedia Commons. Linku: https://commons.wikimedia.org/wiki-/File:Bagua_Zhao_Huiqian.jpg. Diagram i punimit. *Yin-Yang*.

Figura 14. – Bosch, H. (c. 1490–1510). "*The Garden of Earthly Delights*": pjesa e jashtme [Pikturë, triptikë]. Nga Wikimedia Commons. https://commons.wikimedia.org/wiki/File-:Hieronymus_Bosch_-_The_Garden_of_Earthly_Delights_-_The_exterior_(shutters).jpg

Figura 15. – Bosch, H. (c. 1490–1500). "*The Garden of Earthly Delights*" [Pikturë]. (Në Museo del Prado, Madrid, Spanjë). Nga Wikimedia Commons. Linku: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Garden_of_Earthly_Delights_by_Bosch_High_Resolution.jpg

Figura 16. – Ilustrim i punimit: *"TËRË-si-(a) si ORO-(b)-ORO" nga Florindë Buzuku, punuar veçanërisht dhe vetëm për punimin – Shkurt, 2026*.

HYRJE

> "(. . .) νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις (. . .) τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ᾽ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται." (Ἡράκλειτος)
>
> "(. . .) *bredhësit e natës, magit, bakanët, lenaitë, të mistikuarit (. . .) pasi këto udhëdhëna mis-terike midis njerëzve nisen joshenjtërisht*." (Herakliti)

[1] Jetëbërja e gjuhëve tona është vdekja. Lindja e fjalëve ka vrapuar gjithmonë më shpejt se sa kapja jonë për magjepsjen e bërjeve të tyre. Vetëm atëherë kur magjepsja e fjalëve është zbehur – kur fjalët kanë vdekur – kemi kthyer kokën te ngjizja e tyre vetë (etimologjia, i.e, *nekrofilia e logosit*). Si gjarpri Ouroboros që e gllabëron veten, për gjuhët vdekatare fjalët e vdekura janë lëkura e zhveshur që largohet – duke i lënë vetëm një parë sy të kaltër-që-kthjellen të bërjes së përhershme mbrapa. Megjithatë, ishin po këto fjalë dhe kjo gjuhë e cila ngriti të gjithën atë që e jetojmë. Po kjo pamje ajo e cila Herakliti vetë e shihte kur na shtjellonte logosin jo si jetën, por si bërjen e përhershme që për ta bërë jetën, na magjepste duke bërë t'i harrojmë vdekjet që i dhanë gjallëri kësaj jete. Mbi territore të vdekjes ne kemi ngritur gjithçka të cilën e mbajmë nën kujdesin tonë: – mijëra fjalë kanë vdekur, kështu mijëra hyje na kanë ikur, dhjetëra botë janë shembur, dhe qindra njerëz janë harruar (*abolitio nominis*). Ata që kanë pasur pushtet mbi gjuhën kanë zgjedhur se kush jeton (dhe ne thjesht i kemi lejuar). – Por si e bënë gjuhët tona këtë përmes nesh?

[2] Me fjalë të tjera, sa hyje, botë, njerëz dhe mendime i kemi vrarë në mënyrë që fjalitë tona, që gdhendin atë të cilën e jetojmë, të ishin gjallë – dhe kush na dha të drejtën për këto vrasje? Ky punim zhytet pikërisht si një *zhytës delian*, për të përdorur fjalët e Sokratit për Heraklitianët, në magjepsjen [jetën më vete] dhe bërjen [jetëbërjen e gjërave që kanë jetë më vete] pas kësaj ndodhie. Synimi është përfundimisht t'i jepet përshkimi i duhur asaj. Çdo pyetje mbi magjepsjen dhe bërjen, është çudi mbi atë se çfarë është ajo që është (ontologjinë). Duke i dhënë shënim asaj që është me "magjepsje" dhe "bërje," mbetet e nënkuptuar se pjesa e parë e këtij punimi i detyrohet se pse janë të përdorura këto dy fjalë.

[3] Në tempullin e Apollos në Delfi, ashtu siç na tregon Stobaeus, dikur shkruhej – Εὔφημος ἴσθι, "*Je fjalëmirë*", (*fjalëmirë*: *euphemos* nga dy fjalë – *eu*, mirë, dhe *phemos*, gjuhë). Atëherë kur kjo urtësi kërkohej sidomos në gjëra që janë bërje e magjepsjes së tyre, ne duket

sikur kemi harruar diçka tejet të rëndësishme për grekët e vjetër. Kur Grekët e vjetër hodhën mbulesën e parë mbi Heraklitin, i cili dëshmonte një botë përherë në vajin e asaj që ndryshon, duke e quajtur atë ὁ σκοτεινός [ho skote-inous], i errëti: harresa jonë e magjepsjes dhe bërjes nuk është mbulesë e fjalëmirësisë greke, por një mospërfillje që të ndeshemi me brishtësinë e asaj që është. Kështu, synimi i punimit për të përshkruar magjepsjen dhe bërjen, është një synim *euphemia-n*.

[4] Dhe për ta arritur atë, unë do të merrem me tre ndarje kryesore:

[1]. *Gjuhën*. – Kjo pjesë, në përgjithësi, do të jetë një ndërlidhje e Wittgenstein-it të vonë me përjetimin e magjepsjes dhe bërjeve të saj. Kjo është, unë do të sjelli në pah se si hulumtimi i Wittgenstein-it, i cili e dërgoi atë te *lojërat gjuhësore*, *format e jetës* dhe *përdorimi si kuptim* i fjalëve, është dëshmitar i magjepsjes si bërja e gjuhës vetë. Gjuha si magjepsje, gramatika si bërje: gjuha si jetë më vete, gramatika si jetëbërje e kësaj jete më vete.

[2]. *Psiken*. – Në këtë pjesë unë do të trajtoj Jungun dhe Neumann-in në dy gjëra kryesore, *lindjen e vetëdijes* dhe *pavetëdijen kolektive*. Ndër gjërat kryesore të cilën do të përshkruaj në këtë pjesë është se si tundimi i të pasurit vetëdije, është tundimi për të gjetur zanafilla të cilat e magjepsin mendimin që të bëhet më tej. Tundimi "*natyror*" i mendimit për të gjetur zanafilla, me fjalë të tjera, është tundimi për të gjetur jetën më vete nga ku ky mendim mund të bëhet më tej pa e dyshuar veten. Por kjo do të thotë se nëse e ke në dorë zanafillën e një mendimi, ti tashmë e ushtron pushtetin mbi mënyrën sesi jeta e këtij mendimi në fjalë bëhet.

[3]. *Fantazinë*. – Apo të menduarit e *thënëzanave*, kjo pjesë do të ngrihet dhe do të vendosë premisa mbi dy pjesët e para: jo si ajo që e bën dhe e kap më mirë magjepsjen dhe bërjen, por si ajo që bëhet magjepsja dhe bërja vetë. Krijimi i jetës më vete [magjepsjes] dhe jetëbërja e kësaj jete më vete [bërja] përmes nesh si terapia të cilën kemi përballë brishtësisë së gjërave që janë magjepsje dhe bëhen përditë e më shumë më tej.

[5] Këto tre pjesë janë pararendëse të përfundimit se gjuha bëhet përmes magjepsjes; mendimi për t'u bërë duhet magjepsur nga zanafillat që të mendojë; dhe fantazia si bërja e magjepsjes së pastër ku na shfaqen magjepsja dhe bërja në mënyrë të qartë. Gjuha, mendimi

dhe fantazia nuk përshkruajnë thjesht atë që është: ato vrasin me dhunë hyje, botë, dhe njerëz në mënyrë që mini-ontologji të reja të ekzistojnë. Me fjalë të tjera, sa herë që ne flasim fjalë, sa herë që ne fantazojmë pamje, sa herë që ne mendojmë pamje dhe fjalë njëkohësisht: ne jemi duke krijuar mini-ontologji. Mini-ontologji të cilat gjallërojnë nga jeta e tyre më vete, gjithmonë të varura nga vdekjet të cilat i kanë bërë përgjatë shtegut që të kenë po këtë jetë. Shënimi i kuptimit të këtyre mini-ontologjive gjithmonë varet nga lojërat gjuhësore – nga ato rrethana dhe rregulla nëpërmes të cilave ato thuhen – të cilat përfundimisht i bëjnë ato të varur në lidhjen që jeta dhe vdekja e ka me përbërësit e tyre. Për shembull, nëse një shaka midis dy vetash harrohet, një lidhje e ontologjisë së tyre të vogël rrënohet. Nëse disa emra hyjesh harrohen, një lidhje e ontologjisë së njerëzve të cilët e kanë folur gjuhën e (emrave të) zotave është varfëruar. Në anën tjetër, shaka të reja tregohen, zota të rinj mendohen, mini-ontologji të reja krijohen – qoftë brenda vetë gjuhës të cilën ne e flasim, qoftë të magjepsjes së kësaj gjuhe me një gjuhë tjetër më magjepsëse se ajo.

[6] Ontonomatopeia (*onto* – qenia, *noma* – emri, *poeia* – bërja), neologjizmi im për të shënuar mënyrën se si magjepsja dhe bërja e bëjnë të gjithë atë që është përmes gjuhës, mendimit, e fantazisë – është një përshkrim sesi ajo që është (ontologjia) na thërret, njëmend, për të bërë gjëra si ajo vetë. Na thërret për të krijuar fusha të reja: na thërret për të krijuar botë të reja. Ontologjia, përfundimisht, si pluralitet sepse si *jetë më vete* ajo është ontopoetike përmes nesh. Megjithëse gjuha e punimit mund të ngatërrojë dikë, punimi im nuk është aq Heideggerian dhe Nietzschean – sa një fusnotë e gjatë poshtë fragmentit 14 të Heraklitit, që do të bëhet e qartë krejt në fillim të këtij punimi.

> "(. . .) *bredhësit e natës, magit, bakanët, lenaitë, të mistikuarit* (. . .) *pasi këto udhëdhëna mis-terike midis njerëzve nisen joshenjtërisht*."

Atëherë kur e kemi kuptuar pse ajo që është, është një *musterion* (që mund të niset shenjtërisht) – e kemi kuptuar pse logosi i Heraklitit është një magjepsje në bërje. Një ontologji e cila mund të merret si epistemologji vetëm nëse nuk kuptohet magjepsja e cila e bën atë të mendojë. E shkruar kështu, argumenti im parak është se ontologjia e Heraklitit është tejet traumatike, sepse magjepsja e saj asnjëherë nuk e ndal bërjen. Duke ofruar kështu tehun më të mprehtë ontologjik: tehun midis gjërave që na magjepsin dhe gjërat të cilat domosdoshmërisht na braktisin nga bërja, pasi që ne të magjepsemi domosdoshmërisht do të thotë se këto gjëra janë në bërje dhe dikur largohen. Kështu, ne mbesim në traumën e përhershme që sa na fton t'i duam dhe t'i ruajmë më shumë gjërat që na magjepsin, po aq na fton edhe të bëhemi mospërfillës dhe

urryes ndaj gjithçkaje sepse gjithçka bëhet më tej, – dashuria shndërrohet në urrejtje, ruajtja në ngatërrim, – gjithçka përfundimisht largohet. Çdo gjë është një varrezë e cila thjesht na ka magjepsur me jetën e saj që të mos ia shohim pjesën e dekompozuar.

Fig. 2

Otto Marseus van Schrieck (1613/1619/20–1678)

"*Natyrë e Qetë në Dyshemenë e Pyllit*"

(shek. XVII)

[E marr si shëmbëlltyrë për jetëbërjen "*kërpudhore*" dhe "*bimore*" të gjuhës.]

[I]. MAGJEPSJA: ÇFARË ËSHTË AJO?

[7] Magjepsja i takon një mendimi të çuditshëm, i cili zë rrënjë me filozofët e parë grekë. Në dukje, përkufizimi i saj është i lehtë të kapet – fjala "*magjepsja*" shënon ndjenjën e tërheqjes dhe frymëzimit, që e përjetojmë përballë atyre gjërave që kanë jetë më vete. Vështirësia, megjithatë, duket se bëhet e pranishme atëherë kur shkruaj "*gjërave që kanë jetë më vete,"* dhe nuk nënkuptohen vetëm gjërat të cilat frymojnë (kafshët, bimët, kërpudhat dhe gjëra të ngjashme). Në ndjenjën e magjepsjes një shrinë, një poemë apo edhe një përrallë e vetme ka po aq jetë sa edhe një njeri, në mos më shumë. Nëse filozofia është θαυμάζειν (*thaumazein* – habi), sipas Platonit dhe Aristotelit (Plato, 1921, f. 155d) (Aristotle, 1968, f. 982b), atëherë kundërthënia (aporia) ime e të bërit gjërat frymore jofrymore, mund të merret sikur sapo kam filluar të bërit filozofi. Megjithatë synimi këtu është vetëm një përshkrim *filologjik* i fjalës "*magjepsje*" dhe marrëdhënia e saj me ndjesinë e ndjenjës të shënuar me këtë fjalë.

[8] Fjala "magjepsje" (zgjatim nga fjala "*magji*") në gjuhën shqipe është gjurmë e greqishtes së vjetër. Dhe si me të gjitha gjuhët evropiane të cilat e kanë një formë të fjalës "magji," mbetjen e saj në fjalorët tanë e kemi prej Heraklitit, i cili e përdor i pari këtë fjalë në perëndim për të shënuar magit. (Bremmer, 2002, f. 2) –

> "(. . .) νυκτιπόλοις, **μάγοις** [magois], βάκχοις, λήναις, μύσταις (. . .) τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ᾽ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται." (Diels, 1910, f. 81)

> "(. . .) *bredhësit e natës, **magit**, bakanët, lenaitë, të mistikuarit (. . .) pasi këto udhëdhëna mis-terike midis njerëzve nisen joshenjtërisht*."

Vetë fjala greke i gjen rrënjët në iranishte nga persishtja e vjetër (maguš), e cila shënon anëtarët e një fisi Median me bërje priftërinjsh të Zarathustrës (Beekes & Beek, 2010, f. 889). Përdorimi i punimit i fjalës "*magjepsjen*" në shqip për të shënuar ndjenjën e frymëzimit dhe tërheqjes pranë gjërave që kanë jetë më vete, është për **dy arsye**. ***Së pari***, përdorimi i punimit lulëzon në kuptimin e përgjithshëm të fragmentit të lartpërmendur nga Heraklitit. Ashtu siç është e udhës për filozofët e parë, shkrimet e të cilëve nuk i kanë mbijetuar moteve, ne i hasim pothuajse gjithmonë të përmendura në burime të dyta. Njëjtë me fragmentin e Heraklitit më lart, i cili është pjesë e librit "*Exhortation to the Greeks*" ["ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ ΠΡΟΣ ΕΛΛΗΝΑΣ"] prej

njërit nga etërit e kishës, Klementit të Aleksandrisë. E gjithë pjesa gjenden në fund të një paragrafi, në të cilin Klementi i Aleksandrisë flet kundër mistereve (pagane) greke, dhe e lexon Heraklitin sikur ai është duke u pajtuar me të –

> "τίσι δὴ μαντεύεται Ηράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; "νυκτιπόλοις, **μάγοις** [magois], βάκχοις, λήναις, μύσταις," τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· "τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθ-ρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυοῦνται."" (Clement, 1919, f. 19p)

> "Çfarë njëmend profeton Herakliti i Efesit? "*Bredhësit e natës, magit, bakanët, lënaitë, të mistikuarit*." Këta i kërcënon me atë që vjen pas vdekjes, këtyre i profeton zjarrin. "*Pasi këto udhëdhëna misterike midis njerëzve nisen joshenjtërisht*.""

[9] Megjithatë, s'duhet përjashtuar mundësia se Herakliti është duke u keqkuptuar këtu. Sidomos kur duhet të përmendet se jo rrallë herë Klementi i Aleksandrisë është i njohur për leximin e tij të veçantë dhe, dukshëm, ta bëjë atë të pajtohet me mendimin e tij (Bremmer, 2002, f. 2). Shtoja kësaj, se ai është edhe i njohur për citimin gabimisht të teksteve që i njeh mirë (Osborn, 2005, f. 76). Por çfarë nuk shkon me leximin e Heraklitit të kuptuar në këtë mënyrë? Fillimisht, nga hija që kemi për ferrin nga zjarri si ndëshkim, duhet kujtuar se Herakliti asnjëherë nuk ka folur për gjërat pas vdekjes. Edhe kur ai i përmend ato, ai i përmend ato në mënyrë jo të drejtpërdrejtë (Clement, 1919, f. 19p). Pra, kur e kemi fjalinë – "ἀνθρώπους μένει ἀποθαν-όντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν" I "*njerëzve i qëndrojnë gjërat të atilla kur vdesin që ata as nuk i presin as nuk i parashohin*" – zjarri i Heraklitit jo vetëm në këtë pjesë por edhe askund nëpër fragmentet e tjera nuk mund të lexohet si i njëjtë me ndëshkimin apo me ferrin në mënyrë kaq të lehtë. Kuptimi që e kemi te fragmenti i Herakliti, ashtu siç e përmend Hipoliti, se "*zjarri do t'i kapë dhe do t'i gjykojë ata*" (Laks & Most, 2016, f. 179) sërish s'flet hapur për një lidhje përtej simbolike se zjarri po i ndryshon, i bën nga diçka në diçka tjetër – se sa një lidhje me ferrin. Mandej, gjëja tjetër e cila e mbështet pikëpamjen se Herakliti është duke u keqkuptuar, është kalimi i lehtë që Klementi i Aleksandrisë bën pranë magëve. Ai patjetër që e kishte të njohur se "*magit"* gjenden edhe në ungjill (ata e parashohin dhe e mirëpresin lindjen e Jezusit duke i dërguar Atij dhurata ari), dhe se në bibël ata janë e kundërta e asaj se çfarë ai na tregon se Herakliti shkruan për ta. (Mateu 2:1) –

> "*Tani kur Jezusi kishte lindur në Betlehemin e Judeas në ditët e Herod / Mbretit, shiko,* ***magit*** [μαγοι (magoi)] *prej lindjes kanë ardhur në Jerusalem*." (Westcott & Hort, 1882, f. 5)

[10] Disa gjëra interesante për gjuhën shqipe janë se magit i ruan Kristoforidhi në përkthimin e tij gegë të biblës (1872):

> "*Edhe Iesui mbassi leu ndë Bethleem të Iudesë, ndë ditt të mbëretit Herodit, qe / ku erthnë ndë Ierusalemë do* ***magji*** *prei të Lemit diellit*." (Kristoforidhi, 2020)

Përmes Bogdanit mandej, jo vetëm e kemi njohjen e lidhjes së fjalës "magi" me Zarathustrën dhe zëvendësimin e saj për "magji" ("*xjenè zpifunè Magiit', e Sctrighèniitè prej Zoroaſtrit*": në shqipen e tanishme "*ishin shpikur magjitë, e shtrigëritë prej Zarathustrës* (. . .)" (Bogdani, 1990, f. I.I.16)): por ai shkruan edhe për Magit në dritën e ungjillit. –

> *"Aſctu ende tè dijèſcimitè, chi u ξξonè* ***Magi****, Refyenè Chriſenè ſe anſctèi vertèt Hyj."* (Bogdani, 1990, f. II.III.16)

> *"Ashtu edhe të dijshmit, që i thonë* ***Magi****, Rrëfyen Krishtin se është i vërteti Hyj."*

Lidhja me magit dhe magjinë i ngatërron aq shumë transliteruesit e Bogdanit, sa ata këtë pjesë e kanë "*ashtu edhe dijetarët që bëjnë magji, rrëfyen Krishtin se është i vërteti Hyj*" (Bogdani, 1990, f. 311)). Përtej gjuhës shqipe, Akuini na rrëfen se si është për vargun dhe magit e njëjtë që shkrimtari kishtar dhe "mësuesi i Gjermanisë" (*Praeceptor Germaniae*), Rabanus, shkruan. –

> "*Magit janë njerëz që kërkojnë natyrën e gjërave në mënyrë filozofike por fjalimi i zakonshëm e përdor magi për magjistarë. Megjithatë, në vendin e tyre, ata mbahen me një reputacion tjetër, duke qenë filozofët e Kaldeasve, në të thënat e të cilëve mbretërit dhe princat e atij vendi mësohen, dhe për këtë ata vetë e njohën lindjen e Hyjit*." (Aquinas, 1874, f. 61)

[11] Njëmend, është aq e njohur për lexuesit e ungjijve rëndësia e magëve, sa edhe në biblën shqip ata ose përkthehen si mbretër ose si njerëz të urtë (ashtu siç i ka edhe Bibla e Mbretit James). Dikush mund ta bëjë dallimin e Rabanus-it se Herakliti i përmendur nga Klementi i Aleksandrisë është duke e përdorur fjalën për magjistarë dhe jo për magi: megjithëse, jepja se *bredhësit e natës, bakanët, lenaitë, të mistikuarit* janë të gjithë me kuptime "*religjioze*," është e vështirë të përdoret kjo shtesë. Një rilexim i Heraklitit përtej asaj se çfarë Klementi i Aleksandrisë e bën të thotë – duke u nisur nga nënkuptimi për zjarrin, për magit (dhe të tjerët) së bashku me misteret – na duhet patjetër. Edhe pse është një arritje e lart e Klementit të

Aleksandrisë, i cili duket se i mirëpret krahëhapur kthimet në trashëgiminë mistike bashkëkohore të katolicizmit drejt Heraklitit (Merton, 1962, fv. 258-272): në kuptimin e tij për fjalitë e përmendura prej Heraklitit, nëse lexohen në trashëgiminë biblike, në më të keqen duhet të merret me disa pikëpyetje dhe në më të mirën të mos merren parasysh fare.

[12] Një kuptim më i duhur i këtij fragmenti, është se Herakliti aty është duke i përmendur vetëm ata të cilët i ndërmjetësojnë misteret. Pasi Herakliti shkruan – ἀνιερωστὶ, *anierosti*. Se këto mistere *nisen* "*joshenjtërisht*," duke nënkuptuar kështu se ka një mënyrë se si ato *nisen* në mënyrë të *shenjtë*. Kjo është, "*bredhësit e natës, magit, bakanët, lenaitë, të mistikuarit"* janë gabim, sepse kërkojnë t'i përjetojnë dhe t'i nisin këto mistere joshenjtërisht midis njerëzve duke i ndërmjetësuar ato. Gjë e cila përshkruan pse pastaj Klementit të Aleksandrisë Herakliti i tingëllon sikur është duke shkruar kundër mistereve dhe, kështu, arsyeja pse ai e sjell filozofin në fund të paragrafit ku është duke shkruar kundër mistereve. Për të përfunduar, arsyeja e parë e punimit për përdorimin e fjalës "*magjepsjes*" në shqip për të shënuar ndjenjën ballë gjërave që kanë jetë më vete, lidhet me një rilexim të Heraklitit. Herakliti qartë sheh diçka përtej "*magois"* për të hyrë në mistere. Gjuha shqipe me fjalën "*magjepsje*" bën të njëjtën: duke e parë një nevojë për të shënuar diçka përtej fjalës rrënjë "*magji*" – por duke e mbajtur tërheqjen dhe frymëzimin para gjërave që kanë jetë më vete (i.e *misterin, μυστήριον*).

[13] Por do të ishte jo e udhës nëse Klementin e Aleksandrisë e lexojmë vetëm duke e futur atë, me apo pa dëshirën e tij, në trashëgiminë biblike për zjarrin, magit dhe mandej (edhe pse jo domosdo të lidhur me Biblën) për misteret. Çfarë nëse për Klementin e Aleksandrisë fjalët "*zjarr*" si ndëshkim dhe "*magi*" si ata që duhet anashkaluar (edhe nëse i gjejmë në Bibël) sërish qëndrojnë – çfarë nëse ai i vesh rrobat filozofike dhe na tregon me qartësi se si të hyjmë në mistere në mënyrë të shenjtë? Me fjalë të tjera, ne duhet ta shqyrtojmë Klementin e Aleksandrisë për atë që ai ishte – jo vetëm dikush që i takon trashëgimisë biblike, por edhe asaj filozofike. Në këtë mënyrë, ne do ta kemi edhe më të qartë si Heraklitin e Klementit njashtu edhe përkufizimin e magjepsjes që është ofruar.

[I – I]. Klementi i Aleksandrisë në Thjerrëzat e Daimonëve

[14] Deri në motet e Klementit të Aleksandrisë, e besuar të jetë mes-shekulli dy dhe tre pas Krishtit, ne s'kemi ndonjë et tjetër të kishës që e njeh dhe merret kaq thellë me grindjet filozofike. Përjashtim është vetëm Origjeni, por s'është aspak e çuditshme kur e mësojmë se ky vetë ishte nxënës i Klementit të Aleksandrisë dhe vjen vetëm pas tij.[1] Nga Klementi i Aleksandrisë na kanë mbijetuar disa vepra tejet të rëndësishme si për filozofinë ashtu edhe për traditën e krishterimit – zakonisht këto vepra të mbijetuara mblidhen në një treshe dhe njihen me emrin "*trilogjia e Klementit të Aleksandrisë."* Kështu, e kemi *Protreptikusin* (*Protrepticus*) që është njëlloj fjalimi apo ligjërimi si nxitje kundër mistereve greke, (ku e gjejmë fragmentin 14 të Heraklitit); *Paedagogusin* (*Paedagogus*), që përmban udhëdhëna etike: dhe *Stromateisin* (*Stromateis*) që trupohet si njëfarë dijeje (*gnosis*) e lart shpirtërore. Duhet të përmendet se Klementi i ka edhe disa shkrime dhe fragmente të tjera krahas këtyre veprave njashtu, por rëndësia e tyre nuk është aq e madhe. Në këtë pjesë, punimi patjetër se do të thirret në dy shkrimet e fundit: por është i pari, *Protreptikusi*, ai në të cilën duhet të ndalemi që të kemi rrethanat e plota argumentuese të përdorimit të "*zjarrit*," "*magëve*" dhe "*mistereve*" nga Klementi.

[15] Toni i Klementit të Aleksandrisë në libri "*Fjalim nxitjeje kundër Grekëve*" – *Logos paraenetikos pros Hellenas*, i njohur si *Protrepticus* – është i ashpër: dhe kjo nuk është e rastit. I lindur nga prindër paganë dhe i kthyer në të krishterë vetëm më vonë, Klementi e përjetoi vetë kalimin dramatik, siç e quan ai, nga errësira në dritë. Kjo është, për Klementin e Aleksandrisë të shkruash dhe të argumentosh për krishterimin, ishte të rrëfesh diçka vetjake dhe të gjallë – prania e Krishtit nuk kishte as edhe një shekull që kishte ndodhur! Jepja jetën e tij në mesin e paganëve, sjellja e njëmendësisë se Krishti ishte shtegu kundër hyjeve të tjera, nuk ishte vetëm shtirje apo një kalim-kohe në dembelin e grindjeve filozofike: por çështje jetë apo vdekje shpirtërore. Ja pse ai e quan gjendjen e paganëve si ata që janë të "*nënshtruar*" ndaj zotave dhe nuk e kanë kuptimin e së vërtetës, duke shtuar se "*njerëzit pa kuptim janë dru dhe gurë; në të vërtetë, një njeri i zhytur në injorancë është edhe më i pamend se gurët*." (Clement, 1919, f. 9) Klementi, kështu, në Protreptikus i bën thirrje grekëve të braktisin këngët, hyjet dhe

[1] – Natyra e kësaj marrëdhënieje student-mësues dyshohet (Osborn, 2005, fv. 20-21).

misteret e vjetra që janë më të pamendë se gurët dhe të zgjedhin "*këngën e re*," Krishtin dhe misterin e dashurisë së Hyjit. Eric Osborn-i, e përmbledh mjaft mirë librin në fjalë kur shkruan:

> "*Nxitja e Klementit drejtuar grekëve është një vepër lirike që fillon me një përshkrim të ungjillit si kënga e re kozmike e cila i zëvendëson këngët e vjetra të grekëve dhe që mund t'i shndërrojë gurët në njerëz. Kënga e re e kapërcen mpirjen e atyre, zemrat e të cilëve janë të ngurtësuara kundër së vërtetës*." (Osborn, 2005, f. 31)

[16] Toni i ashpër vërehet që në fillim, kur Klementi i Aleksandrisë e nis librin e tij duke dyshuar se si Grekët mund t'i besojnë poetëve dhe miteve që i kanë edhe pse ato nuk kanë as edhe një kuptim. Këtu ai ka në mendje Amfion e Tebës për zbutjen e kafshëve të egra me këngë; Arionin e Metimnës për ngritjen e mureve të Tebës përmes këngës; Eunomusin, i cili i bëri të këndonte disa bulktha bashkë me të, duke kënduar njëlloj elegjie në nder të gjarprit të madh, Pitonit, në Pito; Orfeun, njashtu, i cili besohej se mund t'i zbuste kafshët e egra, t'i ndryshonte pemët dhe lisat vetëm me këngë (Clement, 1919, fv. 3-5). Klementi këtu shton edhe malet e Kiteronit, Helikonit dhe ato të Trakisë që mbaheshin si të shenjtë për Zeusin, muzat dhe adhurimin e Dionisit: duke e bërë pyetjen, se si mund të besohen këto pakuptimësi, deri në pikën që edhe malet të mbahen si tempuj të hyrjes në mistere, dhe të mos shohin tani dhe atëherë të vërtetën kaq të thjeshtë (i.e Krishti) (Clement, 1919, f. 5). Toni i tij i ashpër nëse s'do të ishte i njohur drejtpërdrejtë në dhunën epistemologjike që Klementi ia drejton besimeve më të vjetra të grekëve, bëhet i qartë menjëherë kur ai përfundon se:

> "*Sipas mendimit tim, pra, edhe Trakët tanë, Orfeu, Tebanët dhe Metimnianët njashtu, nuk janë të denjë për emrin njeri fare, sepse ata ishin mashtrues. Nën mbulesën e muzikës, ata e kanë prishur jetën njerëzore, duke u ndikuar nga daimonët, nëpërmjet ndonjë shtrigërie, për të shkatërruar njeriun*." (Clement, 1919, f. 9)

Pak më poshtë, Klementi përfundon duke thënë se këta duke nderuar bërje të dhunës në ritet e tyre, duke sjell të thëna vajtimi në adhurim, e dërguan njeriun drejt idoleve (εἴδωλα, *eidola*) të gurit: ku përmes gjërave të ngjashme, arritën të bënin më tej "*budallakinë e trashëgimisë*" njerëzore (Clement, 1919, f. 9).

[17] Edhe përdorimi i fjalës "*daimon*" (δαίμων, *daimon*) nuk është vetëm i rastit nga Klementi te pjesa më lart. Kjo fjalë e njohur më shumë në botën perëndimore si zëri i brendshëm paralajmërues për Sokratin, në motet e grekëve kishte tre kuptime: 1). daimon për

zotat; 2). për mënyrën se si ne tani e kuptojmë që ishte daimoni i Sokratit – i cili ndoshta në demonologjinë bashkëkohore do të ishte i ngjashme me "*engjëll mbrojtës*" ose "*shpirt mbrojtës*" që e kemi të gjithë (Herakliti e kritikon këtë përdorim); dhe 3). daimon për shpirtin (Peters, 1969, fv. 33-34). Në mitologjinë shqiptare, daimonët në kuptimin e tretë janë afër me Fatin; në të dytin me Orët; kurse në të parin me Zanat dhe Thanën. Klementi e përdor fjalën daimon në kuptimin e parë: pra, pothuajse në të gjitha rastet ai e përdor fjalën daimon për zotat, sepse synimi i tij është të tregojë se krejt çfarë ishte besimi i grekëve të vjetër ishte një *deisidaimonia* (δεισιδαιμονία). Deisidaimonia është fjalë e përbërë nga deisi – frikë + daimonia – daimon, me kuptimin frikë nga daimonët apo, e kuptuar nga grekët si adhurim i hyjnores. Xenofoni dhe Aristoteli, për shembull, e përdorin në kuptimin e adhurimit dhe nderimit ndaj zotave (Martin, 2004, f. 19): Plutarku (Martin, 2004, f. 94) dhe Klementi i Aleksandrisë, e përdorin atë në kuptimin përçmues si besëtytni apo frikë irracionale ndaj gjërave koti. Ja pse akoma pa dal në kritikën ndaj vetë zotave, Klementi i Aleksandrisë shkruan për deisidaimoninë si bërje e djallit:

> "*Sepse bisha e egër e ligë dhe zvarritëse i bën njerëzit skllevër me anë të bërjeve të veta magjike* (. . .). (. . .) *sa herë që ky tiran dhe gjarpër i lig arrin t'i bëjë njerëzit të vetët që nga lindja e tyre, ai i gozhdon ata në dru, gurë, statuja dhe idhuj të ngjashëm, me anë të zinxhirit të mjerueshëm të adhurimit të daimonëve* (deisidaimonias, δεισιδαιμονίας)*; mandej i merr dhe i varros të gjallë, siç thuhet, derisa edhe ata, njerëzit dhe idhujt së bashku, të vuajnë nga prishja*." (Clement, 1919, f. 19)

[18] Argumenti i Klementit është i rrjedhshëm, nëse grekët kanë besuar gjëra pakuptim, atëherë i gjithë adhurimi i tyre i zotave (deisidaimonia) është bërje e ngatërruar e njeriut, e cila udhëhiqet nga djalli. Gërryerja e nxitjes së tij fillonte në çmagjepsjen e gjuhës së besimeve të vjetra. Nëse ajo që dikur për ata ishte për adhurim dhe nder, për Klementin ajo tani duhet të tregohej se çfarë njëmend ishte – një besëtytni e pamend. Kështu edhe me daimonin e madh (μεγαλοδαίμονα, *megalodaimona*), siç e quan Klementi, hyjninë Serapis (Clement, 1919, f. 107). Hyjnia Serapis ishte krenaria më e lartë e grekëve të vjetër: një hyjni greko-egjiptiane, ai ishte shkrirja e Osirit dhe Apisit egjiptian, me Zeusin, Hadin dhe Dionisin grek. Ai nderohej për shërim, pjellori, detin e pafund, gjithmonë paraqitej me një mjekër dhe një kalathos (mbajtëse gruri në kokë) dhe, ashtu siç shkruan Klementi, "*të gjithë njerëzit duhej ta nderonin*." (Clement, 1919, f. 107) Pikërisht për Serapisin, Klementi i Aleksandrisë shkruan se është njëfarë marrëzie e madhe, që ishte krijuar nga duart e njeriut dhe që do të ishte më mirë të

nderoheshin edhe krimbat (që të paktën "kanë shqisa") se sa guri në të cilin ishte gdhendur kjo marrëzi (Clement, 1919, fv. 115-117).

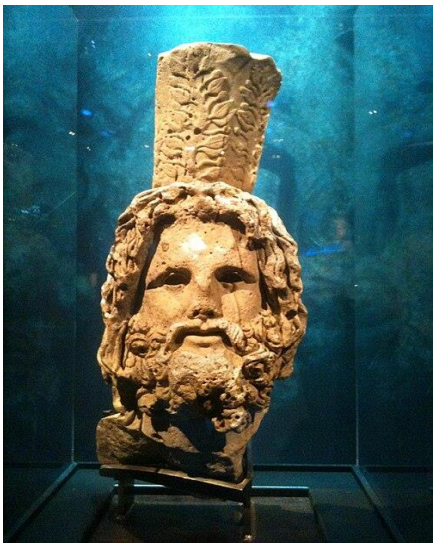

Fig. 3

Koka e Serapisit, nga një statujë 3.7 metra e lartë, e gjetur në brigjet e Aleksandrisë

[19] Toni i ashpër kundrejt paganëve i Klementit të Aleksandrisë kalon në një ironi të ashpër, që ndoshta vetëm Nietzsche-s më vonë do ta bënte me hovin e njëjtë (edhe pse me kahje të ndryshme) ndaj idealizmit gjerman. Klementi shihte te misteret greke dhe ritet rreth tyre, vendin ku gabimi dhe fëlliqësia ishte e fshehur. Kështu, ai i quan dhuratat, një tortë të kripur dhe një *fallus,* që jepeshin për lindjen e Afërditës, hyjneshë së bukurisë vetë, një mishërim i turpit (Clement, 1919, f. 33). Ritet e Frigjianëve – nderi ndaj asaj se si Zeusi ia këputi testikujt një dashi, të cilat mandej i hodhi në prehrin e Demeterës, duke paguar kështu një ndëshkim të rremë të një përdhunimi duke u shtirur sikur ia kishte prerë vetes (Clement, 1919, f. 35). Se si Zeusi bëri marrëdhënie me Demetrën, që e lind vajzën e tyre Persefonën, me të cilin Zeusi bëri marrëdhënie njashtu (Clement, 1919, f. 35). Se si Dionisit vetë, hyjnisë së dehjes, ia çajnë trupin copë më copë dhe mandej e nderojnë (Clement, 1919, f. 37). Se si para Demetrës një grua nuk pinë verë dhe nuk hanë, të cilën më pas e detyrojnë që ajo të zhvishet dhe pjesët e saj t'i tregohen Demetrës (Clement, 1919, f. 43) – të gjitha këto Klementi i quan mishërime të turpit që grekët i mbajnë për misteret e tyre (Clement, 1919, f. 43). Të njëjtat mistere Klementi i quan edhe mistere të ateistëve (αθεον, *atheon*) (Clement, 1919, f. 47). Ai shkon aq larg sa të shkruaj se ateistët e njëmend, që s'besonin fare në hyjnoren, siç ishin Euhemeri, Nikanori, Diagora, Hipo dhe Teodori ishin "*njerëz që jetuan jetë të arsyeshme dhe dalluan më me*

mprehtësi, mendoj unë, se pjesa tjetër e njerëzimit në gabimin e lidhur me këta zotat." (Clement, 1919, f. 49) E shkruar pak më ndryshe, të paktën ata nuk merrnin pjesë në fëlliqësinë dhe gabimin e zotave. Do të ishte shumë më mirë, sipas Klementit, të besoheshin kafshët (ai i quan egjiptianët më të ndershëm që e bënin këtë (Clement, 1919, f. 83)) se sa zotat: të cilët s'ndalonin të kishin marrëdhënie edhe me djemtë (Clement, 1919, f. 69).

[20] Nëse tingëllon si një ashpërsi e njohur ndaj zotave, e njëjta me atë që Sokrati përmes Platonit ia bën zotave të ndryshueshëm dhe të paturp (duke pasur mendjen këtu te Homeri: por në të njëjtën kohë, në lidhje me qenien, edhe te Herakliti), është plotësisht me të drejtë. Klementi i Aleksandrisë është aq i njëjtësuar në mendimin e tij me filozofinë e Platonit, saqë Osborn-i e sheh të udhës ta bëjë pyetjen nëse ai është një "*platonist i krishterë apo një i krishterë që platonizon*?" (Osborn, 2005, f. 68) Patjetër, Osborn-i e sheh ndikimin e Platonit te Klementi më shumë në dialektikën e tij: por një lexim, qoftë edhe tejet sipërfaqësor, se si Klementi e sjell Hyjin dhe të mirën te Platoni sikur të ishin një, na ndihmon ta shohim ndikim e Platonit edhe në tonin e ashpër kundrejt zotave. Me fjalë të tjera, duhet të merret si vërtetim i argumentit klementian se zotat ishin daimona dhe njerëzit si brenda marrëzisë të deisidaimonisë – pikërisht fëlliqësia dhe bërjet e zotave sikur të ishin njerëz. Por ndikimi i filozofisë para-krishtere greke s'ndalon këtu, filozofi tjetër me të cilin Klementi e ndërlidh jo vetëm mendimin e tij kundër zotave dhe mistereve: por edhe e merr (bashkë me një dozë të thellë nga ungjilli i Gjonit) *logosin* (λόγος, *logos*) si pjesë qendrore të filozofisë së tij, është Herakliti vetë. Ja pse fragmenti i 14 –

> "*Çfarë njëmend profeton Herakliti i Efesit? "Bredhësit e natës, magit, bakanët, lënaitë, të misti-kuarit." Këta i kërcënon me atë që vjen pas vdekjes, këtyre i profeton zjarrin. "Pasi këto udhëdhëna misterike midis njerëzve nisen joshenjtërisht*."" (Clement, 1919, f. 45)

Është një armatosje e Klementit ndaj grekëve dhe mistereve të tyre, për t'i thënë "*edhe filozofi juaj*" mendon ashtu siç mendoj unë. Ja pse, njashtu, ai e përmend edhe një pjesë tjetër të Heraklitit, sikur ai të ishte duke shkruar kundër fallusit në ritet e Dionisit dhe Hadit (Clement, 1919, f. 73).

[21] Por ne duhet të kemi kujdes, sepse jo gjithçka te logosi i Klementit të Aleksandrisë, është e njëjtë me logosin e Heraklitit. Patjetër, në atë se çfarë janë të njëjtë është kuptimi i logosin si njëfarë udhëheqësi i të gjithës. Krye kësaj megjithatë, Klementi shton edhe "*para*

herës ishte fjala [logosi]" të ungjillit të Gjonit (Clement, 1919, f. 25), dhe duket sikur e barazon krejt logosin me racionalizmin. Synimi pas nxitjes kundër grekëve, përfundimisht, është që ata të dëgjojnë këngën e re e cila sipas Klementit është Krishti vetë. Krishti në anën tjetër është logosi noetik pas të gjithës, që sa është Krijuesi po aq edhe Ai që kujdeset, i dërguar për t'i pastruar shqisat nga deisidaimonia dhe për të sjellë parajsën. Ashtu siç shkruan vetë Klementi i Aleksandrisë:

> "*Cili është atëherë qëllimi i këtij instrumenti, Logosit të Hyjit, Zotit, dhe Këngës së Re? Të hapë sytë e të verbërve, të hapë veshët e të shurdhërve dhe të udhëheqë të çalën dhe të gabuarit në rrugën e drejtësisë; t'ua zbulojë Hyjin njerëzve të marrë, t'i japë fund prishjes, të mposhtë vdekjen, të pajtojë bijtë e pabindur me Atin. Instrumenti i Hyjit është dashuria për njerëzit. Zoti mëshiron, ndëshkon, nxit, qorton, shpëton dhe mbron; dhe, krye premton mbretërinë e qiellit si shpërblim për ndjekësinë tonë, ndërsa gëzimi i vetëm që Ai ka për ne është që ne jemi të shpëtuar*." (Clement, 1919, f. 15)

Shkruar ndryshe, Hyji është duke nxitur kundër grekëve: duke e dhënë fjalën e Tij si nxitje (duhet kujtuar megjithatë se fjala *paraenetikos,* nëse përkthehet etimologjikisht, i bie "*përkëshillim*") kundër grekëve përmes Klementit. Klementi i Aleksandrisë, pra, është në një mision shpëtimi epistemologjik për t'ia çmësuar grekëve shqisimin djallëzor të deisidaimonisë dhe për t'ia mësuar atyre premtimin etik të shpërblimit me parajsë. Nëse Krishti është kënga e re, ai është kënga që na ndihmon t'i ikim magjepsjes së këngës të vjetër dhe në këtë mënyrë të hapë shteg drejt parajsës. Fjala, logosi, është një instrument noetik që Hyji e përdor për t'i pagëzuar gjërat që ishin dhe t'i kthejë ato drejt shpëtimit.

[22] Klementi i Aleksandrisë, si të gjithë revolucionarët me botëkuptim krejtësisht të ri mbi rendin e gjërave, ka vështirësi me të gjitha gjërat e vjetra (përfshirë edhe Magit, pa çka se ata e mirënjohin ardhjen e Krishtit). Sipas Klementit, mashtrimi (πλάνη, *plane*) është kanonik kurse e vërteta (ἀλήθεια, *aletheia*) duket se është një gjë e re (Clement, 1919, f. 15). Mashtrimi është aq i vjetër, njëmend, sa çdo trashëgimi apo doke duhet të hidhet poshtë, sepse ato vetëm ndalojnë shpëtimin e njerëzve prej gjërave të gabuara që kanë magjepsje mbi ta (Clement, 1919, f. 197). Ku vërehet qartë se Klementi e sheh ligjërimin (logosin) e nxitjes së tij kundër grekëve si fjalën e Hyjit vetë, të mishëruar te prania e Krishtit, kundër këtyre gabimeve të vjetra është pjesa ku ai shkruan:

> "*Dhe vetë Logosi tani ju flet qartë, duke turpëruar mosbesimin tuaj, po, them unë, Logosi i Hyjit flet, duke u bërë njeri, në mënyrë që ju të mësoni nga njeriu se si është e mundur që njeriu të bëhet zot*." (Clement, 1919, f. 23)

Logosit të Herakliti i mungon kjo dhunë epistemologjike: përpos të thënit (frg. 2), bashkësisë në një (frg. 10), dhe udhëheqjes së të gjithës (frg. 1), pak mund të thuhet se logosi i Heraklitit është logosi i Klementit. Edhe dhuna e logosit të Heraklitit, është aty vetëm kur bota shihet e ndarë me këshillën që logosi të dëgjohet dhe jo ai vetë (frg. 50). Logosi i Heraklitit është *hiponoik*, kuptimi i tij është i fshehur: logosi i Klementit është *dianoik*, kuptimi i tij s'është i fshehur, aq më shumë ne duhet ta jetojmë jetën sikur ai na sheh, na gjykon, dhe do të na gjykojë për gjithçka. Logosi i Herakliti, njashtu, na fton në urtësi të përbashkët: kurse logosi i Klementit na dërgon drejt shpëtimit të përbashkët.

[23] Por, ndoshta çudia më e madhe nga Klementi është se ai e sheh këtë shpëtimin nga logosi i Hyjit – si një mister i logosit, Hyjit apo dashurisë. Edhe pse vetë e barazon krejt gabimisht fjalën mister (μυστήρια, *misteria*) me fjalën misis (μύσους, *misous* – ndotje) (Clement, 1919, f. 31): Klementi i Aleksandrisë më vonë i përshkruan grekëve misterin hyjnor. Se si Hyji zbriti dhe u vesh me "*veshjen e mishit*" (σαρκὶ ἐνδεθείς, *sarki endeitheis*) që është një mister hyjnor (μυστήριον θεῖον, *misterion theion*) – për të nënshtruar gjarprin dhe për të skllavëruar tiranin vdekje (Clement, 1919, f. 237). Se si Hyji u zhyt poshtë, kurse njeriu u ngrit lart (Clement, 1919, f. 239). Se si ata që hyjnë në këtë mister, nuk duhet të shkojnë më fare tek Athina për të dëgjuar mësimet njerëzore. Sepse, shkruan retorikisht Klementi, pasi kishin besuar gjërat të tilla poetike se Mino i Kretos ishte "*një mik i njohur për Zeusin*," nuk do të kenë mosbesimin ndaj atyre që janë ndjekësit e Hyjit të krishterë, të cilët kanë hyrë në urtësinë e vërtetë – atë të cilën udhëheqësit e filozofëve vetëm e nënkuptonin (Clement, 1919, f. 239). Është kjo fjalë, ky logos gjithëpërfshirës, ajo e cila i bën të njohura fëlliqësitë e grekëve; e në të njëjtën kohë edhe i drejton ata, sikur njëfarë optikoni tërë-ndriçues, për të kapur se kush ishin dhe çfarë mund të bëhen. Argumenti i Klementit të Aleksandrisë për misterin e Hyjit mund të përmblidhet në nxitjen se nëse grekët e shohin mjaftueshëm errësirën ku janë futur, atëherë ata do ta kuptojnë sa i duhet drita që vetëm kënga e re, Krishti vetë, mund t'ia japë atyre epistemologjikisht dhe etikisht.

[24] Nën hijen e asaj që është argumentuar deri tani, duhet kuptuar se kur Klementi i Aleksandrisë shkruan për "*magit*," "*zjarrin*" dhe "*misterin*" gjithmonë i ndërlidh ato me ikjen nga *deisidaimonia* dhe daljen prej magjepsjes së saj. Ja pse, nxitje kundër grekëve është një

rrëfim sabatik: atë nuk mund ta shkruante dikush që s'i ka jetuar të dy botët, edhe atë pagane edhe atë të krishtere. Zjarrin e Heraklitit, ndoshta krejt njëjtë me Hipolitin jo çuditërisht, Klementi i Aleksandrisë e sheh si të drejtuar kundër deisidaimonisë dhe i duket e ngjashme me flakët e një ferri të njëmend (qoftë edhe epistemik). Kështu edhe me magit, që edhe pse përmenden në bibël, Klementi i sheh si njerëz që e mirëpriten Hyjin, i Cili i dhuroi atij brigjet e qëndrueshme prej ku këshillon me krenari, por sërish ende të dehur në detin e njëjtë që janë të gjitha deisidaimonitë e tjera (Clement, 1919, f. 147). Misteri, fillimisht i kundërshtuar, në fund vjen për t'u argumentuar për këngën e re. Misteri nuk është për të treguar aq shumë se si apo pse Hyji krijoi gjithçka, ai është aty për të shfaqur kujdesin e Hyjit që e ka për atë që e krijoi (Clement, 1919, f. 235). Ja pse veshja me mish është misteri hyjnor, sipas Klementit të Aleksandrisë, sepse Hyji e do aq shumë njeriun saqë u bë njeri, u kryqëzua dhe sërish e fali atë.

[25] A mund ta lexojë Klementi kështu Heraklitin? Patjetër se mundet, por kjo nuk ia lejon atij të ndalojë interpretimin e Herakliti se është duke shkruar që misteret fillojnë joshenjtërisht: sidomos kur ai vetë më pas flet për misterin e Hyjit (pra paska një mënyrë se si të fillojnë misteret shenjtërisht). Nëse Klementi i Aleksandrisë ia lejon vetes lëshimin për magit dhe misteret, nuk ka asgjë gabim që të shohim mundësinë e të menduarit se "*bredhësit e natës, magit, bakanët, lenaitë, të mistikuarit*" për Heraklitin janë ndërmjetësime jo të duhura për njerëzit drejt mistereve. Pastaj, Klementi i Aleksandrisë e mbështet këtu Heraklitin, por diku tjetër shkruan se ai e mori shumë prej filozofisë së tij prej Orfeut (Laks & Most, 2016, f. 289), që është sikur të pajtohesh me dikë që mendon se nuk ka mend: njashtu, e quan Heraklitin edhe një materialist (bashkë me Anaksimenini, Talesin, Empidoklin) dhe një ateist që besonte në elemente parake (Clement, 1919, f. 145): dhe është vetëm me mend të parakuptojmë se ai e dinte qëndrimin e Platonit për Heraklitin. Leximi i Klementit është i dikujt që ishte pas një synimi, të lidhë Athinën dhe Jerusalemin me hovin që vetëm filozofët helenikë ishin të zotët, kështu patjetër se Herakliti ishte vetëm një gurë që ai e hedh në liqenin e kundër-argumenteve për t'i ndaluar valët e deisidaimonisë. Të parakuptosh se Herakliti është Herakliti i Klementit i Aleksandrisë, është vetëm dhe vetëm nëse i mbyll sytë ndaj leximit të veçantë që ai i bën. Sidomos kur fragmentet e tjera të Heraklitit, më shumë e mbështetin leximin e ri të këtyre fragmenteve, se sa atë që ia bën Klementi.

[I – II]. A është frg. 14 një Mashtrim?

[26] Ka mendime nga filozofë (Miroslav, Macchioro, Reinhardt, Wiese), duke u nisur nga forma e fjalisë dhe kuptimi, që fragmenti 14 është një mashtrim (sidomos pjesa "νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις"). Se ose fjalia është pjesërisht mashtrim nga Klementi i Aleksandrisë, ose disa prej fjalëve (μάγοις, μύσταις) të saj s'janë fare të kohës. W. Burkert argumenton kundër kësaj, kurse Wiese s'ka përfundim të qartë: por, sidoqoftë ka edhe nga filozofë (Bemays, Bywater, Burnet, Nestle, Gigon, Walzer, Guthrie) të cilët mendojnë se fragmenti 14 nuk është mashtrim.[2]

[27] Ka tre arsye që e përligjin përdorimin e punimit të fragmentit 14 (edhe nëse del se është mashtrim pjesërisht):

[I]. Punimi në fjalë është i bazuar në fragmentin 14 (sidomos pjesën e parë) jo mbi gramatikën, por mbi anën e kuptimit hermeneutik të tij. Nëse Klementi ka mashtruar me fjalën μύσταις dhe μάγοις, atëherë Klementit të Aleksandrisë i ka dal Herakliti nga dora dhe ka arritur një rrafsh simulakrumi (që është më afër me tërësinë e Heraklitit të mbijetuar se sa me vetë kuptimin e Klementit). Përfundimet e punimit mbi magjinë dhe magjepsjen nuk ndikohen prej kësaj: sepse nëse fjala μάγοις (magois) nuk është te Herakliti, ajo është në gjuhën greke dhe e zëvendëson fjalën vendase për magjinë (γοητεία, *goeteia*) (Bremmer, 2002, f. 11).

[II]. Mashtrimi është gjithnjë pjesërisht, filozofët pajtohen se prej "*bredhësit e natës, magit, bakanët, lenaitë, të mistikuarit*" të paktën një emër shkon pas te Herakliti (shiko shënimin 2). Dhe në qoftë se vetëm edhe një prej tyre shkon pas te Herakliti, kjo mjafton për punimin (sepse tregon që Herakliti nuk i shihte fare misteret si të ndërmjetësuara nga njerëzit religjiozë).

[III]. Asgjë prej pjesës së dytë të fragmentit 14 nuk vihet në dyshim. Që i bie, pjesa kryesore ku Herakliti shkruan "*pasi këto udhëdhëna misterike midis njerëzve nisen joshenjtërisht*" dhe shumë e rëndësishme që në këtë punim të bëhet lidhja midis *magji-magjepsje* dhe *mistere-nisur-shenjtërisht*, është e qëndrueshme.

[2] – Të gjitha këto krahasime i gjejmë në librin – M.M, (1967), *Heraclitus: greek text with a short commentary*, Merida: The Los Andes University Press, fv. 465-468.

[28] Për të përmbledhur përligjet. ***Arsyeja e parë*** pse duhet të përdoret "*magjepsja*" është se kemi lidhjen midis magji – magjepsja dhe γοητεία – μαγεία (më shumë për këtë në pjesën [I.I – I]), e cila është e qëndrueshme edhe nëse μάγοις nuk është përdorur nga Herakliti. Në përdorimin e tanishëm, në gjuhën shqipe magjepsja i ngjan më shumë kuptimit pas fjalës mister (më shumë për këtë në pjesën [I.II]). Jepja se pjesa e dytë e fragmentit 14 pranohet se është e Heraklitit përgjithësisht, atëherë lidhja midis Heraklitit që sheh se misteret duhet të fillojnë jo të ndërmjetësuar (që mund të nxirret edhe nga arsyeja [2]), është në vijë me atë se çfarë do të argumentohet në punim se magjepsja është.

[I.I]. Μάγεία, Seiðr, Enchantment

[29] ***Arsyeja e dytë*** e përdorimit të "*magjepsjes*" është më e thjeshtë (sepse është ngjasim dhe përkthim), por duhet akoma më shumë ndihmë filologjike nga greqishtja e vjetër, norvegjishtja e vjetër (Norrœnt mál), dhe anglishtja e mesme (Middle English) (kjo e fundit sidomos për të shënuarit dhe të përshkruarit e duhur të kësaj ndenjeje nga një pjesë e filozofive angleze bashkëkohore). Të shënosh dhe të përshkruash qartë një ndjenjë, ashtu siç është synim të bëhet në këtë pjesë, do të thotë se duhet të ndërlidhen këto gjuhë për aq sa kanë një kapshmëri të ndjenjës në fjalë – e jo se këto gjuhë janë në thelb të njëjta (krejt e kundërta). Kështu, në një mënyrë apo tjetër, ajo që do të argumentohet më poshtë do të jetë një *tipologji leksikore*, ku përmbajtjet e fjalëve të gjuhëve të ndryshme merren për t'u krahasuar.

[I.I – I]. Gjuha e Vjetër Greke: γοητεία – μαγεία

[30] Në gjuhën shqipe e kemi një nevojë të brendshme gjuhësore për ta ndarë fjalën "magjepsje" nga fjala "magji." Ne kemi shprehje si "*magji që magjeps*" ose "*magjistarë të magjepsur*" që e tregojnë këtë ndarje. Fjalori i gjuhës shqipe, njashtu, e përkufizon magjinë si:

> "*[T]ërësi veprimesh të shoqëruara me fjalë a me fraza të pakuptueshme, të cilat mendohet se kanë fuqi çudibërëse*." (Kostallari, 1980, pr. *magji*)

Ndërsa magjepsjen si "*e tërheq/e josh fort si me magji*." (Kostallari, 1980, pr. magjeps) Që edhe pse i njëanshëm (sepse sjell përkufizimet komuniste mbi gjuhën), fjalori sërish në mënyrë intuitive sa i ndan po aq edhe i bashkon këto dy fjalë. Duke treguar kështu ngatërrimin e përdorimit dhe etimologjinë e pakuptuar mbrapa.

[31] Nuk është e çuditshme se fjala "*magji*" është në gjuhën shqipe nga greqishtja e vjetër apo se krijon vështirësi me magjepsjen pastaj: e çuditshme është se edhe në greqishten e vjetër fjala *magois* (mandej μαγεία – *mageia*) hyn dhe e zëvendëson krejt fjalën vendase për magjinë γοητεία (goeteia) (Bremmer, 2002, f. 11). Kështu, duke i bërë të gjitha gjuhët europiane, të

cilat e kanë një formë të fjalës "magi," t'i detyrohen greqishtes së vjetër për zëvendësimin. Ky zëvendësim i çuditshëm i fjalëve të huaja për gjërat me fuqi të brendshme për të na tërhequr dhe frymëzuar, si magjia, është e udhës të kuptohet me atë se çfarë shkruan Jungu për hyjet e të huajve. –

> "*Hyjet e Greqisë dhe Romës,"* shkruan Jungu, "*u zhdukën nga e njëjta sëmundje si simbolet tona të krishtera: njerëzit zbuluan atëherë, sikurse bëjnë sot, se nuk kishin asnjë mendim për këtë gjë. Nga ana tjetër, hyjet e të huajve kishin ende mana të pashteruar. Emrat e tyre ishin të çuditshëm dhe të pakuptueshëm dhe bërjet e tyre çuditërisht të errëta – diçka krejtësisht e ndryshme nga e rëndomta chronique scandaleuse e Olimpit. Të paktën dikush nuk mund t'i kuptonte simbolet aziatike dhe për këtë arsye ato nuk ishin banale si hyjet konvencionale. Fakti që njerëzit e pranuan të renë po aq pa menduar ashtu siç kishin refuzuar të vjetrën, nuk u bë vështirësi atë kohë*." (Jung, IX, p. I, 1969, pa. [26])

[32] Por pse ndodh kjo edhe me fjalët ashtu siç shkruan Jungu për hyjet tanë? Kjo ndodh sepse fjalët e huaja, kurdoherë që paraqiten së pari, qëndrojnë gjithmonë të mbyllura për kuptimin tonë dhe kjo i bën ato më magjepsëse se fjalët e gjuhës amtare. Dhe ky kuptim i fshehur i jep atyre "*çudinë dhe të pakuptueshmen*" – manën e pashterur – për të cilën Jungu shkruan. Për shembull, kështu ndodh në letërsinë e fantazisë me gjuhë dhe harta të reja: ato krijohen pikërisht për ta magjepsur lexuesin përtej asaj që është "*reale*." Nëse gjuhët, hartat, e gjërat e ngjashme, ato që mund të quhen rrethanat të cilat e bëjnë fantazinë, nuk e magjepsin lexuesin, atëherë fantazia thjesht ka dështuar. E njëjtë gjë ndodh edhe me ideogramet kineze apo me runet norvegjeze, të cilat tatuazhohen përgjithmonë mbi lëkurën e një të riu dhe e mbajnë pas "manan" se janë të thella. Shumicën e herave Dao kinez dhe Odini nordik, për shembull, janë në lëkurë jashtë, kurse një besim krejt tjetër qëndron përbrenda. E njëjta gjë është edhe ndodhia kur jemi fëmijë dhe e marrim detyrën për të shkruar, të ashtuquajturat, "*fjalët magjike*" (*të lutem, faleminderit, më fal*), dhe ne i shkruajmë fjalët "abrakadabra!" e "hokus pokus!" Edhe pse njëra prej këtyre ka mbetur në gjuhën tonë nga gnostikët kurse tjetra nga katolicizmi. Apo, shembulli i një mbishkrimi me shkronja të çuditshme në derën e një kasolleje të sapo-zbuluar: krahasuar me rastin kur një plakë e njohur për ne, e cila ka jetuar në atë kasolle, e ka shkruar "*këtu e bëj nevojën*" mbi derën e banjës sepse ishte e mërzitur nga përditshmëria. Nëse duhet të kujtojmë të mirëqenën, magjepsja me fjalët e huaja mund të vërehet në përdorim e *lingua franca*-s. Edhe pse këtu është më pak kuptimi i fjalëve të huaja,

dhe më shumë kuptimi që ato duket se e kanë me ndjenjat tona – rasti ynë me përdorimin e anglishtes për "*t'u shprehur më mirë*."

[33] Ne i marrim hyjet e të huajve dhe fjalët e të huajve, sidomos në gjërat e besimit, sepse kuptimi ynë është i *mbyllur* kundrejt tyre dhe krejt ajo çfarë ne ndjejmë është *magjepsja* se këto hyje dhe këto fjalë duket sikur e kanë një jetë më vete.[3] Dhe në një mënyrë, ato njëmend e kanë një jetë më vete, sepse i përkasin shtresave të thella të vetëdijes kolektive. Kjo është, gjërat hyjnore dhe gjuhësore i takojnë një gdhendjeje të thellë të vetëdijes për njerëzit që i kanë përjetuar ato në mënyrën e tyre të veçantë. Ato mund të shfaqen, mund të rinjihen, mund edhe të shuhen. Bërja e tyre është magjepsja dhe ne në mënyrë jo të drejtpërdrejtë e kuptojmë këtë: sepse latinishtes dhe greqishtes së vjetër tani, për shembull, i themi "gjuhë të *vdekura*." Mandej, nuk duhet të kthehemi te Plutarch-u për të rikujtuar jehonën e fundit të botës pagane me thirrjen "Πὰν ὁ μέγας τέθνηκε" ["*Pani i madh ka vdekur*"] (Plutarch, 1936, f. 419c): këtë na thotë edhe Nietzsche vetë për monoteizmin tonë jo më larg se dy shekuj më parë kur na paralajmëron se Hyji ka *vdekur* dhe ne e kemi *vrarë* Atë (Nietzsche, 2019, af. 125). Dhe pas së gjithash, është krejt e lehtë të çmagjepsesh nga gjuha amtare apo nga hyjet e tua. Nëse ato nuk frymëzojnë dhe nuk tërheqin më, jeta e tyre thjesht shuhet. Ja pse kur magjepsja e tyre largohet ne s'e kemi të vështirë përdorimin e fjalës "vdekje" (edhe pse ato nuk janë "*frymore"*). Për gjërat më të rëndësishme ndaj të cilave mendojmë se kanë jetë (gjuhët, zotat, Hyji), ne përdorim me apo pa vetëdije diskursin jetë-vdekje (që është diskurs i magjepsjes), dhe nisemi para së gjithash në ndikimin e tyre estetik te ne. Për të kujtuar fjalët e Nietzsche-s, është "*jo arsyeja, por shija*" (Nietzsche, 2019, af. 132) që vendos në çështjet e magjepsjes.

[I.I – I.II]. *Bërja Bimore* dhe *Bërja Kërpudhore* e Gjuhës

[34] Për të përmbledhur nga fillimi, fjala μαγεία (*mageia*) në greqishten e lashtë prej iranishtes,[4] duke e zëvendësuar fjalën vendase γοητεία (*goeteia*): është një gjurmë e *magjepsjes me fjalët e huaja të gjuhës greke*. Ashtu sikurse është edhe fjala "*magji*," nga μαγεία e greqishtes së vjetër, në të cilin *shohim magjepsjen me fjalët e huaja të gjuhës shqipes.* Të dyja

[3] - Jungu do ta përdorte fjalën "numinoze" (të huazuar nga Rudolf Otto) për magjepsjen.
[4] - Përfundimisht nga persishtja e vjetër maguš.

këto raste të magjepsjes, fillimisht ajo e greqishtes së vjetër dhe mandej e shqipes, në këtë punim quhen ***bërje bimore***. Me *bimore* duhet të nënkuptohet se ato janë paraqitur në gjuhë si një thelb, e kanë magjepsur gjuhën duke e mbjell veten e tyre në të, dhe kanë filluar të lulëzojnë në mënyrë të pajtueshme me ndjenjat e atyre që e përjetojnë këtë gjuhë. Ashtu siç bëjnë bimët, atyre i duhet vetëm vetja për t'u bërë më tej në dheun (gjuhën) që janë paraqitur. Hyrja e tyre në këto gjuhë ka shfaqur diçka më frymëzuese dhe më tërheqëse se sa ajo që është dhuruar më parë, dhe në fund të fundit, ato kanë pasur më shumë jetë se sa fjalët amtare për të shënuar gjënë e njëjtë.

[35] Por këtu duket se e kemi hasur në një vështirësi. Jo çudibërja "*cila magjepsja është më e mirë,*" çudibërje e cila është e pamundur kur ne jemi tashmë të magjepsur prej një gjëje. Por çfarë ndodh me magjepsjen tonë të kaluar kur një magjepsje krejt e huaj, jo e nisur nga ne, mbivendoset përmbi të në mënyrë mospërfillëse dhe të dhunshme. Rasti me paganët dhe të krishterët në masë të madhe në Europë; rasti te ne me krishterimin dhe islamizmin; rasti kur një shtet pushtohet nga një shtet tjetër dhe gjërat gjuhësore dhe hyjnore i mbivendosen, dhe shumë raste të ngjashme. Jungu edhe këtu mund të na ndihmojë, por me disa shtesa.

[36] Jungu ishte i njohur me magjepsjen e një morie misteresh që krishterimi solli dhe të cilat ishin të panjohura për shumicën e paganëve. Se Hyji kishte ardhur në tokë, se ishte vrarë në kryq dhe se ishte ringjallur për të na shpëtuar, patjetër se ishin magjepsëse për paganët: sepse e bënte eusebeian e tyre in praxis të pavlerë, ngase nuk kishin hyje që ishin kthyer në njerëz që ta falnin tërë njerëzimin. Këtu merr kuptim edhe argumenti i Klementit për misterin dhe imoraliteti e hyjeve, si simptomat e para të çmagjepsjes me hyjet e vjetra. Hyjet greke, në mungesë të ndonjë shprehje më të mirë, as nuk i donin njerëzit as nuk u vetëflijuan sikur Krishti nga lindja bënte. Jungu njashtu na bën të njohur për ndodhinë e cila fillon kur magjepsjes sonë i është mbivendosur një magjepsje tjetër në mënyrë të dhunshme. Kur ndodh kjo, për Jungun, simbolet e magjepsjes së kaluar do të rikthehen në mënyrë të tmerrshme. Në mënyrë të "*tmerrshme,*" sepse nga pikëpamja e magjepsjes së mbivendosur, është sikur ajo të cilën vetë e ka mbytur (*magjepsjen e kaluar*), është ringjallur. Këtë ndodhi të magjepsjes së kaluar e cila kthehet, në këtë punim e shënojmë me ***bërje kërpudhore***. Pasi ashtu sikurse edhe bëjnë kërpudhat me gjërat në dekompozim, magjepsja e kaluar ushqehet nga ajo që ka vdekur dhe e shfaq veten.

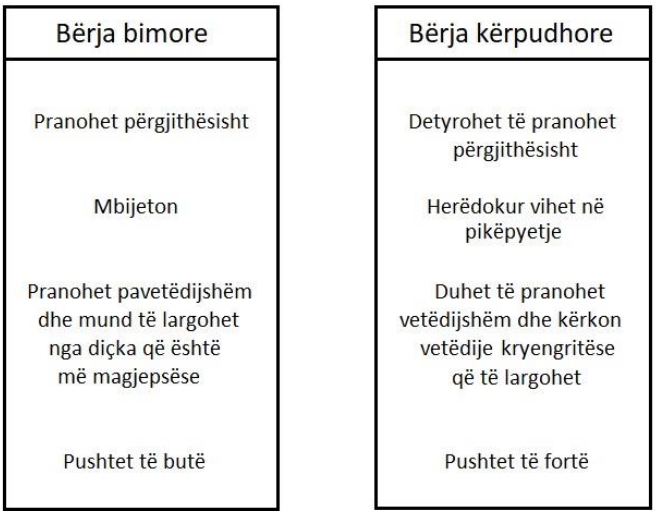

Fig. 4

Struktura e bërjes bimore dhe kërpudhore

[37] Jungu këtë kthimin e së kundërtës, duke treguar se e ka marr nga Herakliti, siç është e gjetur në antologjinë Stobi (Stobaeus, 1860, f. 60), e quan enantiodromia. Kjo është, ἐναντίοδρόμος, *enantiodromos*: etimologjia e së cilës na jep *enantios* – kundër, *dromos* – udhë). Dhe kjo fjalë shënon. –

"*Unë e përdor fjalën enantiodromi*," e shpjegon Jungu vetë, "*për shfaqjen e të kundërtës së pavetëdijshme me kalimin e kohës. Kjo dukuri karakteristike praktikisht ndodh gjithmonë kur një shtyrje ekstreme, e njëanshme dominon jetën e vetëdijshme; me kalimin e kohës ndërtohet një kundërpozicion po aq i fuqishëm, i cili fillimisht frenon performancën e vetëdijshme dhe më pas depërton kontrollin e vetëdijes."* (Jung, VI, 1969, pa. [708])

Shembujt e enantiodromisë të cilët Jungu i jep janë konvertimi i Shën Palit dhe Raymund Lully-it. Vetë-njëjtësia e Nietzsche-s së sëmurë me Krishtin (në letrat e tij, por edhe titulli i librit "*Ecce Homo*" mban gjurmë të kësaj), hyjnizimi i tij i vetes, urrejtja më vonë ndaj Wagner-it. Shndërrimi i Swedenborg-ut nga një studiues në parashikues. (Jung, VI, 1969, pa. [708]) Njëmend, librat më të mirë të Jungut janë zgjatim i pikërisht këtij mendimi heraklitian. Kthimi i kishës nga qëllimi mesjetar gotik përlart (vertikal), në studimin e natyrës përgjatë (horizontal). Kështu, një rënie e plotë në njëanshmërinë e "*vetëdijes*," që filozofët do t'i thoshin "*arsyes*." Ku vetë Vatikani i jep shteg mendimeve, filozofive, shkencave dhe revolucioneve anti-kristiane – libri "*Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*." Kthimi nga Krishti dashuri-dhënës në Krishtin e apokalipsit, i cili thotë "*unë nuk erdha për të sjellë paqen, por një shpatë*"

[Mateu 10:34] – libri "*Answer to Job*." Mandej libri "*Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy,"* ku afër 800 faqeve i kushtohen kësaj vështirësie. Eseja mandej, e cila mund të argumentohet se është njëra prej më të rëndësishmeve të shekullit kaluar, për kthimin e hyjit dehës gjermanik Wotan-it, e cila paralajmëron çfarë është duke ndodh dhe çfarë do të ndodhë me Gjermaninë naziste që nga viti 1936, njashtu duhet të kujtohet.

[38] Nuk duhet ngatërruar, megjithatë, se kuptimi jungian i të kundërtave që kthehen nuk është hegelian. Jungu nuk e njeh *qëllimin* (telos) e të kundërtave dhe nuk i kupton ato aspak si dialektike. Krejt ajo që mund të marrin në këtë drejtim prej Jungut është se vetë mendësia që ne mund të kemi njohjen për qëllimin e të kundërtat – është njëanësimi i dëmshëm perëndimor, i cili e sheh botën vetëm përmes vetëdijes (arsyes). Mendimi i Jungut nuk ka qenë historicizëm. Se pavetëdija i jep lindje vetëdijes dhe se pavetëdija është më e fuqishme se vetëdija, i hedh poshtë të dyja edhe *qëllimin e historisë* edhe *mendjen botërore* hegeliane. Jungu vetë shprehet se Hegeli "*intuitën*" e tij ia nënshtron "*intelektit*" (Jung, VI, 1969, pa. [540]), e cila tregon qartë se Hegelin Jungu e shihte si dikush që është në kornizat e racionalizmit të tepruar. Dhe Hegelit një gjë e tillë si *enantiodromia,* se një e kundërt e shtyrë në qoshe e saj e jep të kundërtën e vetes, i mungon fare. Sepse enantiodromia nuk është e drejtë (lineare), por rrethore (ciklike). Enantiodromia do të përdoret në këtë punim si ajo që është sinonim me bërjen kërpudhore të gjuhës.

[I.I – I.II]. Disa Shembuj Enantiodromikë

[39] Në këtë punim enantiodromia do të përdoret për të shënuara ndodhinë kur mbi magjepsjen tonë të kaluar mbivendoset dhunshëm një magjepsje e huaj. Kjo është, përdoret për të shpjeguar rastin kur e lashta e zëvendësuar, se sa e huaja e pa përjetuar, është më magjepsëse. Por a kemi raste historike për ta dëshmuar përdorimin?

[40] Shembull klasik i enantiodromisë është perandori Julian, perandori-filozof i fundit njëmend pagan i Romës. Gjersa ai dhuronte argumente konservatore të cilat janë edhe sot vështirë për t'u kundërshtuar për hyjet romake (Julian, III, 1923, f. 319-429), as paganët që

ishin bashkëkohësit e tij nuk tregonin mirëkuptim. Çështja ishte e thjeshtë, ashtu siç na bën të ditur edhe historiani pagan Zosimus në *Historia Nova*, bota pagane kishte perënduar mbi Romën dhe diçka e re kishte zënë fill brenda saj – Krishti i katakombeve (Zosimus, 1982, f. 1). Krishterimi ishte më frymëzues dhe i tërhiqte romakët më shumë se sa një perandor që s'rruhet (në një kohë kur të gjithë rruheshin) (Julian, II, 1923, f. 421-513) dhe fliste për një bashkim të Platonit dhe Aristotelit, i cili do të na dërgojë për ta kuptuar njëfarë të Ëme të Hyjeve (τῶν θεῶν Μήτηρ) (Julian, I, 1923, f. 443-505). Njëmend, aq të çmagjepsur ishin ata që i përjetuan argumentet e perandorit Julian atëherë, dhe sidomos ata që erdhën pas, saqë edhe në librat sot ne e lexojmë emrin e tij si *Julian Apostati* – apostati me kuptimin si prishje apo kryengritje.

[41] Por çmagjepsja ishte atëherë, për neve tani është pikërisht kjo përpjekje që e bën perandorin Julian të na duket më magjepsëse. Fjalët e Sloterdijk-ut –

> "*Mark Aureli dhe Julian Apostati përfaqësonin përpjekje të izoluara, të parëndësishme për të arritur një bashkim personal të sovranitetit perandorak e filozofik. Sundimtarët e tjerë ishin të interesuar për priftërinjtë, jo për filozofët*." (Sloterdijk, 2012, f. 48)

Ne akoma s'e dimë nëse janë një profeci për "filozofinë" e tanishme apo thjesht se ne nuk kemi aspak magjepsje të lexojmë që mund të ketë një bashkim të Platonit dhe Aristotelit. "*Hyji lëviz në një mënyrë të mistershme*" i Cowper-it, mund të thuhet edhe për bërjet bimore dhe kërpudhore të gjuhës pa asnjë vështirësi. Rasti i perandorit Julian – sidomos për pjesën filozofike të argumenteve të tij – e dëshmon këtë.

[42] Pastaj ne tani takohemi akoma më shumë se në kohën e Jungut, me njëmendësinë se Europa ditë pas ditë bëhet më pagane. Pse? Pasi magjepsja dikur e krishterimit është mbivendosur dhunshëm mbi Europën shumicën e herave (Jones, P & Nigel Pennick, N, 1995). Megjithatë, ka edhe përjashtime. Pajtueshmëria e krishterimit me malësinë tonë, për shembull, dhe lejimi i pranisë së zanës tonë edhe në bibël (Drita, 1997, 3:15), edhe te Bogdani (Bogdani, 1989, f. 94), edhe te Fishta (Lahuta e Malësisë), tregon qartë se magjepsja e krishterimit ishte më *bimore*. Gjënë e njëjtë Jungu e sheh edhe me fiset gjermanike (Jung, IX, 1969, pa. [25]). Sidoqoftë, aty ku s'vërehet kjo mendësi bimore për krishterimin, kemi shkëndijën e parë të mendësisë konservatore. Jo vetëm perandori Julian në shekullin IV pas Krishtit, monku Zen Ishin Sûden në fillim të moteve 1600 shkruan:

> "(. . .) *anijetarët e të krishterëve erdhën në Japoni. Ata s'kënaqeshin me dërgimin e anijeve të tyre tregtare dhe futjen e të mirave të tyre, ata donin njashtu të përhapnin një doktrinë tjetër, të prishnin fenë vendase dhe, në këtë shteg, të rrëzonin qeverisjen e vendit tonë dhe ta merrnin atë në dorë. Kjo është shenja e hershme paralajmëruese e telasheve të mëdha. Prandaj, është e nevojshme të shtypen.*" (Kouame, 2020, pa. [52])

Kjo mendësi e paralajmërimit se çfarë ndodh nën bërjen kërpudhore, vjen shumë afër me gardhin e Chesterton-it. Se një konservator nuk e largon në një fushë një gardh të cilin nuk e kupton fare: sepse megjithëse nuk e kupton atë, mendësia konservatore parakupton se ky gardh e mban një rrezik larg prej fushës. Shprehimisht, largimi i këtij gardhi e bën rrezikun e mundshëm të pranishëm.

[43] Kur ateistët e revolucionit francez erdhën në udhëheqje të Francës, për të marrë edhe një shembull, gjëja e parë që takuan ishte enantiodromia e tyre kur e bën religjion zyrtar "*hyjneshën e arsyes*" dhe iu përulën asaj. Pra, siç mund ta shohim në të gjitha këto raste, *enantiodromia* na tregon se të kundërtat nuk janë duke luftuar, por se një e kundërt e mbivendosur dhunshëm – ka bërë që e kundërta e saj t'i kundërvihet. Me fjalë të tjera, apo në gjuhën e magjepsjes, një gjë mbi të cilën është mbivendosur dhunshëm një e kundërt dikur, nuk ka vdekur. Ajo është akoma gjallë dhe do të kthehet herët apo vonë në mënyrë të tmerrshme. Në fjalët e Nietzsche-s:

> "*befasisht ne zhytemi në vlerësime të kundërta, me të gjithë energjinë të cilën ky mbivlerësim ekstrem i njeriut ka gjeneruar te njerëzimi*." (Nietzsche, 2017, af. 30)

[44] Rasti i njëjtë është edhe me shkrimet e shenjta kur lejohen vetëm në një gjuhë. Çfarë është duke ndodhur aty, është se me dëshirë jemi duke dërguar gjuhë dhe hyje tanë drejt varrit. Kjo mund të mundësojë një vendosje më të shpejtë në fuqi të një religjioni, por kur njerëzit fillojnë të kujtojnë dhe të ndjenjë magjepsjen e gjërave që ishin, ndjenja e parë do të jetë: pse i keni mbytur gjërat që i donim? Magjepsja e kaluar reagon ndaj asaj që është mbivendosur dhunshëm mbi të sepse gjuha dhe hyjet tona janë "*dhurata*" e urtësisë që ne ia bëjmë atyre që do të vijnë, të cilën e kemi të mbetur nga ata që ishin. Marrëdhëniet tona me *atë që është*, nuk janë të fshehura në shpikjen e mendimeve apo përdorimit më të mirë të logjikës, ato janë të mbyllura në gjuhën dhe hyjet tona. Gjuha dhe hyjet tona janë trashëgimia jonë. Nëse gjuhën dhe hyjet tanë ne i harrojmë, mbetjet e atyre që ishin është shkatërruar, dhe ne do të hapim

vetëm plagën – dhimbjen e saj ne s'do ta ndjejmë – por boshësinë e së cilës do ta shohim të përmbushet në ata që do të vijnë.

[45] Pas të gjithë këtyre shembujve enantiodromikë, ne mund t'i drejtohemi edhe dallimeve që gjuhëtarët kanë bërë në mënyrë që të qartësohet bërja bimore dhe kërpudhore. Linguistikja Sarah Thomason me dallimin e saj të "*rrethanave të qëndrueshme*" dhe "*rrethanave jo të qëndrueshme*" të kontaktit gjuhësore, i vjen shumë afër këtyre dy bërjeve. Sarah, në librin e saj "*Language Contact: an introduction*," njëherazi edhe prej librave kryesues të tipologjisë leksikore, shkruan:

> "*Marrëdhëniet paqësore afatgjata midis fqinjëve prodhojnë situatat më të qëndrueshme të kontaktit [gjuhësor], dhe këto mund të gjenden në një shkallë të vogël në të gjithë botën. Më pak të qëndrueshmet janë ndoshta ato që lindin përmes pushtimit dhe pushtimit të shoqëruar nga imigracioni në shkallë të gjerë: në situata të tilla, gjuhët e popujve të mbingarkuar nga forca dhe numri i madh ka shumë të ngjarë të zhduken kur folësit e tyre ose vdesin (si rezultat i vrasjeve masive ose sëmundjeve shkatërruese të importuara) ose kalojnë nga gjuha e tyre në atë të pushtuesve*." (Thomason, 2001, f. 25)

Argumenti i vetëm që punimi i shton kësaj është trashëgimia heraklito-jungiane, se gjërat të cilat janë mbivendosur, herëdokur ajo të cilën e kanë shtypur rikthehet. (Ja pse nevoja për shembuj të asaj që punimi e quan bërje kërpudhore si sinonim me *enantiodrominë* heraklito-jungiane.)

[46] Për ta mbyllur pjesën e parë të arsyes së dytë pse ky punim përdor fjalën "*magjepsjen*," është sepse gjuha greke dhe gjuha shqipe e kanë përjetuar këtë ndjenjë me fjalën "*magji*." Greqishtja e vjetër e ka përjetuar atë me iranishten, nga persishtja e vjetër (maguš – μάγοις – μαγεία): kurse gjuha shqipe me vetë greqishten e vjetër (μαγεία – magjia). Kjo ndodhi e magjepsjes brenda gjuhës për të marrë fjalë të huaja është e lidhur më pas edhe me mendimin e Jungut për marrjen e hyjeve të huaja. Sepse fjalët dhe hyjet e huaja tregohen se janë më frymëzuese e më tërheqëse, kanë më shumë jetë, se ato vendase. Më pas i kemi dalluar dy mënyra se si magjepsje hynë në gjërat gjuhësore dhe hyjnore: 1) *bërja bimore* dhe 2) *bërja kërpudhore*. Bërja *bimore* është hyrja e pajtueshme e magjepsjes – si fjala "magji" nga greqishtja e vjetër – si një bimë, e cila e bën veten më tej dhe s'është vendosur dhunshëm. Bërja kërpudhore është mbivendosja e dhunshme e një magjepsje mbi një magjepsje të kaluar. Jungu

këtë, të marrë nga Herakliti, e quan *enantiodromia*. Sepse, ashtu si kërpudha, magjepsja e kaluar ushqehet nga vdekjet të cilat magjepsja e mbivendosur dhunshëm i ka bërë; dhe herëdokur, magjepsja e kaluar do të shfaqet sërish. Kjo nuk është vetëm Europa përballë paganizmit. Megjithëse këtu është shkruar vetëm për magjepsjen në dritën e gjërave gjuhësore dhe hyjnore: vetë filozofia perëndimore nga Platoni, deri te Dekarti e këndej me *modernën*, e ka shtypur dhe e ka dhënë tmerrin e saj të shfaqet me Nietzsche-n. Ku më pas është trupuar më tej në "*postmodernën*" si kundërpërgjigje ndaj saj. Postmoderna është bërje kërpudhore e filozofisë.

[I.I – II]. Gjuha e Vjetër Norvegjeze: galðr – seiðr

[47] Shënimi i ndjenjës "magjepsje" në norvegjishten e vjetër na dërgon në dallimin e rëndësishme të kësaj gjuhe për shënimin e magjisë: galðr dhe seiðr.[5] Duhet mbajtur në mend se këto dy fjalë nuk janë fjalët e vetme për shënimin e magjisë në norvegjishten e vjetër (Price, 2002, f. 65): por janë më të rëndësishmet. Në etimologjinë e tyre, galðr duket se na jep "*këndim, joshje*" (Price, 2002, f. 65):[6] kurse seiðr duket se na jep "*lidhje, tjerrje*," sidomos në kuptimin magjik (Price, 2002, f. 65). Seiðr si fjalë është përdorur për të treguar një lloj të magjisë dhe për magjinë në përgjithësi (McCoy, 2016, pj. *seid*). Galðr është përdorur më shumë për këndim dhe magjibërje, por edhe si zhurmë e kafshëve. Ky dallim duhet të mbahet në mend, sepse do të rikthehet në pjesën për anglishten e mesme. Ajo që do të argumentohet më poshtë është se ndjenja e magjepsjes është e fshehur në seiðr, jo në galðr.

[48] Në shumë burime Óðinn,[7] hyji i poetikës, dehjes dhe luftës, dëshmohet të ketë qenë mjeshtri i seiðr (Price, 2002, f. 64). Seiðr si e tillë, tregohet se ka hyrë te Æsir (emri për hyjet nordike) nga Freyja, hyjnesha e pjellorisë, dashurisë, luftës, dhe vdekjes, e cila vetë ia ka mësuar atë Óðinn-it (Price, 2002, f. 64). Me seiðr, dikush e ka aftësinë për të kërkuar të fshehurat, si të fshehurat e mendjes njashtu edhe vendet e fshehura; për shërimin e të sëmurëve; për të sjellë fat të mirë; për thirrjen e kafshëve; madje edhe për udhëheqjen e motit, e shumë gjëra të tjera duke përshirë luftën dhe të vdekurit (Price, 2002, f. 64). Pasi seiðr është parë si magji e grave, bërësit e saj, nëse s'kanë qenë gra, janë akuzuar për *ergi* (emër), *argr* (mbiemër): *paburrëri* ose *sigrua* (Price, 2002, f. 210).

> "*Për burrat*," shkruan Price, "*një parakuptim i provuar për ergi rezultonte në dëbim shoqëror dhe në një ndjenjë të përgjithshme pështirosje të tmerrshme."* (Price, 2002, f. 213)

Price shkruan më tej se kjo njëanshmëri e nordikëve ndaj burrave magjibërës, mund të gjurmohet në Islandë edhe aq vonë sa Reformimi, me përfundime krejt kundër me vendet e

[5] – ð theksohet si "dh-ja" shqipe, pra, "galdhër" dhe "seidhër."
[6] – Në anglishten e tanishme mbijeton te "nightingale" – bilbili, nga "night" – natë dhe "galan" – këndim; mbijeton njashtu edhe në suedishte, ku fjala "gala" mban kuptimin e kakarisjes së gjelit (Price, 2002, f. 65).
[7] – Theksohet Oudhin, në shqip e shkruar Odin. Nga etimologjia emri Odin ka kuptimin e dehjes (Chadwick, 1994, fv. 66-67)].

tjera Evropiane – *ku nga 125 gjyqet e regjistruara të magjibërjes të mbajtura atje midis 1554 dhe 1720, vetëm 9 kanë të bëjnë me ndjekjen penale të grave* (Price, 2002, f. 213).

[49] Ka mendimtarë të cilët mendojnë me të drejtë deri diku se *ergi* shënon homoseksualizëm apo homoseksualizëm-pasiv. Ka edhe të tillë si arkeologjisti britanik Neil Price, i cili e mban mendimin se të gjitha ritualet seiðr kanë pasur ngjyrime seksuale. Shumica e arkeologëve të studimeve nordike, është e udhës të përmendet, të nisur nga të dhënat arkeologjike dhe ndërlidhja me popullin Sami, mbajnë mendimin se seiðr ka qenë një bërje shamanike dhe Óðinn-i vetë një shaman (Lassen, 2022, fv. 33-34). Megjithëse është e pamundur të jepet ndonjë zgjidhje mbi këtë. E ditura pa vështirësi, është se seiðr ka qenë një ritual, pasi kemi edhe gjëra të tilla si seiðhjallr, vendi i ndërtuar posaçërisht për ritualet seiðr (asnjë seiðhjallr nuk ka mbijetuar apo është e njohur si e tillë) (Price, 2002, f. 162). Sikur për të vërtetuar seiðr edhe si një ritual, edhe lidhjen e Óðinn-it me këtë magji, Loki e akuzon Óðinn-in për *argr* në poemën *Lokasenna*:

> "Loki kvað: / "En þik síga kóðu Sámseyju í, / "ok draptu á vétt sem volur; / "vitka líki fórtu verþjóð yfir, / "ok hugða ek þat **args** aðal!" (The Poetic Edda: A Dual-Language edition, 2023, f. 297)
>
> *"Loki tha:*
>
> "*Por ti, ata thonë, në Samsej u ultësove*
>
> *"Dhe e godite një daulle, siç bëjnë ato të shtrigërisë*
>
> *"Në trup magjistari përmbi njerëz shkove*
>
> *"Dhe unë e zë këtë si thelbin e* ***paburrërisë****."*

Në një saga shkruhet se:

> "Óðinn kunni þá íþrótt, svá at mestr máttr fylgði, ok framði sjálfr, er **seiðr** heitir." (Price, 2002, f. 357)
>
> "*Óðinn-i e njihte një aftësi, prej së cilës fuqia më e madhe dilte, dhe ai e bënte atë vetë, [aftësi] e cila quhet* ***seiðr***."

Fig. 5

Shkop rituali seiðr, gjetur në varrin e Osebergut, që daton nga fillim-shek. IX.

[50] Duhet të kujtohet se për nordikët religjioni s'lind nga morali, dhe morali s'lind nga religjioni (McCoy, 2016, morality). Është e vështirë ta gjejmë vetë fjalën për "*moralin,*" ashtu siç e kuptojmë ne sot, në norvegjishten e vjetër. Gjëja më kryesore në shoqërinë e atëhershme ishte të qenit "*drengr*" ("burrë"): "*ergi*" është e kundërta e kësaj (McCoy, 2016, morality). Pra mund të nënkuptohet se lidhja me seiðr është arsyeja (mes shumë të tjerave) pse në vendet nordike Thori ka qenë më i dashur për njerëzit, se sa i ati i tij Óðinn-i, i cili thjesht ishte i paparashikueshëm. Price na kujton rastin e poetit luftëtar me emrin Egill Skalla-Grímsson (Price, 2002, f. 92), – për të marr një shembull kur Óðinn-i ishte i paparashikueshëm, – i cili nga përfundimi i jetës e humb edhe djalin e fundit. Pasi Egill-i mundohet të vdesë nga uria, vajza e tij e tërheq atë të shkruaj një poemë për djemtë e vet. Poema në fjalë ka mbijetuar deri në motet e pranishme, në të cilën Egill kujton ndjekjen e tij të Óðinn-it. Pas të gjithave, edhe pas sukseseve, poeti Egill për 25 strofa e mallkon Óðinn-in, sepse e ka ndjenjën sikur është ky hyj marrësi i kuptimin të jetës së tij. –

> "*Pikërisht atëherë, në zemër të pikëllimit të tij*," shkruan Price, "*Egill-i e kupton atë që ka bërë Óðinn-i: përmes vjedhjes së pabesë të djalit të tij e dhimbjes pasuese, Hyji i ka hapur rezervat më të thella të poetikës që përndryshe do të ishin të paarritshme*." (Price, 2002, f. 92)

[51] Në letrat shqipe, Ali Podrimja duket se e përjeton të njëjtën gjë kur në spital është duke e parë djalin e tij të vdesë. Megjithatë Podrimja, në mungesë të Óðinn-it, ndeshet me pakuptimin se si të pajtohen "*thellësia*" dhe "*e vërteta*" për "*poezinë më të bukur që ende s'është shkruar*". –

> "*Poezia më e bukur ende s'është shkruar*
>
> *"as do të shkruhet*
>
> *"përderisa zhytësit ende jetojnë*
>
> *"Vogëlushi im, thellësia mashtron, vetëm largon nga e vërteta*
>
> *"dhe çdo fund është tragjik."* (Podrimja, 2013, f. 32)

Egill-i e dinte se e vërteta dhe thellësia janë Óðinn-i njëkohësisht, ashtu siç e njeh këtë ndjenjë poetike më vonë Podrimja. Si për të na treguar tmerrin që ky hyj i më shumë se njëqind emrave ishte, filologu britanik Hector Munro Chadwick-u, në librin e tij '*The Cult of Othin,"*[8] dëshmon jo më pak se një mori rastesh pabesie kur Óðinn-i vetë i ka tradhtuar ndjekësit e tij (Chadwick, 1994, fv. 12-13).

[I.I – II.I]. Óðinn dhe Wotan

[52] Paparashikueshmërinë e Óðinn-it, e shihte edhe Jungu në kërkimin e arketipit të tij në esenë "*mbi Wotan-in*." (Wotan është emri gjermanik për Óðinn-in.) –

> "*Wotan është një bredhës i palodhur që krijon trazira dhe nxit grindje, sa këtu, sa atje dhe bën magji.* (. . .)." (Jung, X, p. III, 1964, par. [374])

[8] – Ku shtrihen rastet në të cilat nordikët i kanë kushtuar edhe jetë njerëzore Óðinn-it – në fjalinë rrëqethëse: "'T'i japësh Óðinn-it' është të vrasësh; 'Të shkosh te Óðinn-i' është të vdesësh (sidomos në betejë)." (Chadwick, 1994, f. 26)

Duke shtuar,

> "*S'ishte në natyrën e Wotan-it që të qëndronte dhe të tregonte shenja të pleqërisë. Ai thjesht u zhduk kur motet u kthyen kundër tij, dhe mbeti i padukshëm për më shumë se një mijë vjet, duke punuar në mënyrë anonime dhe jo të drejtpërdrejtë*." (Jung, X, p. III, 1964, par. [395])

Jungu, njashtu, e ka të drejtë kur shprehet se Óðinn-i nuk i ngjason asnjë hyjnie romake dhe greke. Dhe sado afër i vjen Dionisit, Merkurit, apo Hermesit (të cilin Jungu vetë e sjell si një ngjasim) – njëjtësia e tij jetë në pikëpyetje (Jung, X, p. III, 1964, par. [394]). Sikur për të treguar më tej papara-shikueshmërinë e hyjit, vetë zotësia e Zeusit mbi hyjet, duket se mungon fare në hyjet nordike (edhe pse Óðinn-i është gjithati[9] i tyre) (Jung, X, p. III, 1964, par. [394]).

[53] Shumicën e herave, eseja e Jungut ku shkruan për Wotan-in keqkuptohet, sepse mendohet se nacional-socializmi është Wotan-i vetë. Por ky kuptim s'është jungian. Jungu shkruan se një shprehje e arketipit të Wotan-it është nacional-socializmi (*lëvizja Gjermane e besimit*, e bënte këtë hapur). Është "*një shprehje e arketipit të Wotan-it*," sepse kur Jungu e shtjellon se edhe Nietzsche edhe Stefan George janë të kapurit e këtij hyji, ai e ka në mendje të tregojë mundësitë që arketipi i Wotan-it mund të japë. Jungu vetë mandej tregon se filozofia e Nietzsche-s keqkuptohet dhe poetika e Stefan George-it është duke u keqpërdorur për qëllime politike (në të njëjtën ese) (Jung, X, p. III, 1964).

[54] Rasti i Nietzsche-s dhe Wotan-in është shumë i rëndësishëm për filozofinë. Jungu jo vetëm e bën lidhjen e Nietzsche-s me hyjin në fjalë, duke përshkruar atë se çfarë filozofi shkruan te "*Kështu foli Zarathustra*" dhe në shkrimet e tjera. Krye kësaj, edhe pse Jungu s'e përmend këtë pjesë, Nietzsche vetë e bën mjaftueshëm të qartë lidhjen e tij me Óðinn-in. –

> ""*Wotan ka vënë një zemër të fortë në gjoksin tim,"*" shkruan Nietzsche, *"lexon një rresht nga një sagë e vjetër skandinave: kjo vjen me të drejtë nga shpirti i një vikingu krenar. Ky lloj njeriu është edhe krenar që s'është bërë fare për keqardhje: prandaj heroi i sagës shton, duke para-lajmëruar: "Nëse zemra jote s'është e fortë kur je i ri, nuk do të jetë kurrë e fortë*."" (Nietzsche, 2003, af. 260)

[9] – alföðr, allfather.

Dhe nuk është se Nietzsche e përmend kalimthi Wotan-in. Nietzsche e sjell atë në një aforizëm (afër pesë faqe), në të cilën e shpjegon moralin e mjeshtrit dhe moralin e skllavit. Përdorimi i shembullit të Wotan-it për të mbështetur moralin e mjeshtrit (këtu *nderit*, veçanërisht), dhe duke shkuar më pas te dallimin nga greqishtja e vjetër e të mirës dhe se keqes, kundrejt të mirës dhe së ligës, shtoja edhe se çfarë "*përtej të mirës dhe së ligës*" është – tregon se sa i rëndësishëm për Nietzsche-n ishte shembull i tij. Me fjalë të tjera, Nietzsche e shihte në zemrën e vënë nga Wotan-i atë që e kërkonte nga koha jonë – fortësinë e një morali jo skllavëror.

[55] Por si ndërlidhet e gjitha kjo për seiðr dhe Óðinn-in me magjepsjen? Fillimisht, kuptimi i galðr si *këndim-joshje*, na ndihmon për kuptuar pse kur të përdoret *enchantment* për ndjenjën e magjepsjes në anglisht, nga ky punim e filozofë të tjerë britanikë – nuk është se etimologjia e fjalës enchantment (incantare, "*këndim*") do të merret parasysh. Mandej seiðr, duke u shtrirë më gjerë se galðr, dhe duke qenë njëra prej gjërave që e bën Óðinn-in e paparashikueshëm: tregon se edhe për nordikët vetë seiðr ishte më frymëzuese e më tërheqëse, dhe se Óðinn-i kishte më shumë jetë. Si hyji i më shumë se njëqind emrave. Si hyji që i përdor ato të fshihet. Si hyji që bën magjinë e papranueshme për burrat, seiðr. Si ai që tradhton ndjekësit e tij. Si hyji që njerëzit nuk ia pëlqenin tekat e tij më shumë se parashikimin e bërjeve të birit të tij Thorit. – Tregon qartë se Óðinn-i kishte jetë më vete, të ndarë nga përkufizimet dhe pritshmëritë njerëzore. Këto patjetër se e bëjnë Óðinn-in më hyj se Thori, se Merkuri, se Dionisi, për shembull. Zanave tona në malësi, për të kujtuar një rast të ngjashëm, më shumë iu kanë frikësuar dhe i kanë nderuar se Orët, të cilat malësorët tanë i kanë pasur në qejf (Çabej, V, 1976, f. 150). Pse zana ishte dhe është më e rëndësishme se Orët, tregon pikërisht për magjepsjen, si jetë më vete, që ajo e ka pasur. Në këtë rast, Óðinn-i dhe zanat janë më magjepsës, sepse njerëzit i frikësohen.

[56] Të jesh jetë më vete (magjepsje), do të thotë se ti s'je projektim i pritshmërive e dëshirave të njeriut, por se njeriu është nën mëshirën dhe dëshirat tua. Jo më larg se shekullin e kaluar Jungu na përshkruan magjepsjen me Óðinn-in dhe perëndimin. Kjo është, kur Jungu shkruante se Gjermania është kapur nga një hyj i dehur, se "*një stuhi ka shpërthyer në Gjermani, ndërsa ne ende besojmë se është mot i mirë*" (Jung, X, p. III, 1964, par. [389]) në vitin 1936, njerëzit e kuptuan vetëm në dhjetë vjetarin e ardhshëm se çfarë ai po thoshte. Nietzsche vetë thirret në Wotan-in. Mandej le t'i lëmë mënjanë thirrjet dhe paralajmërimet. Themeluesit e të ashtuquajturit religjioni i Gjermanisë Naziste, *lëvizja gjermane e besimit*, na tregojnë se çfarë magjepsje kishte lëvizja e tyre vetë:

> "*Prandaj, ne e përvetësojmë veten me kënaqësi në këto poema të lashta, krijimet e shpirtit nordik,"* shkruajnë themeluesit e lëvizjes gjermane të besimit, "*sepse mendojmë se ato kanë lindur nga i njëjti shpirt racor nga i cili burojnë impulset tona më të thella morale dhe religjioze. Figurat në këto poema janë njëmend më afër nesh se figurat e Besëlidhjes së Vjetër, pasardhës të një vetësie racore kaq të ndryshme.* (. . .) *Ajo që nënkuptojmë me Besimin Gjerman është diçka shumë e afërt me të tashmen; është një pasardhës i sotëm, e i përshtatur për sot. Në të njëjtën kohë, ne jemi të bindur se ky besim në natyrën e tij themelore është po aq i vjetër sa shpirti nordik, po aq sa jemi të bindur se natyra e tij themelore është diametralisht e kundërt me kredalizmin e krishterë me skllavërinë e tij orientale ndaj dogmës*." (Hauer, Heim, & Adam, 1937)

[57] Ne nuk kemi fjalë për të përshkruar këtë ndodhi të shekullit të kaluar. Ne s'kemi fjalë për të përshkruar as aftësinë që e bën Óðinn-in të ndjehet më magjepsës. Shkruar ndryshe, Óðinn-i dhe Thori janë marr për të magjepsur njeriun e edukuar gjerman: ashtu sikur dikur filozofitë e perëndimit janë magjepsur nga Krishti i paditur në filozofi, apo paganët e Mekës nga Muhamedi, i cili s'ishte aspak i shkolluar. Dhe këto nuk janë aspak për të treguar të keqen e Óðinn-it, Krishtit, apo Muhamedit, këto janë thjesht për të treguar magjepsjen që ata kanë kundrejt asaj që ishte pranuar se është "mendimi." Nëse ne nuk e kemi "magjepsjen" për t'i përshkruar këto lëvizje në gjërat hyjnore e gjuhësore, ne dështojmë së përshkruari se pse ato bëhen më tej. Magjepsja mund të keqpërdoret, magjepsja mund të mirëpërdoret. Ashtu si fjala amorale (jo imorale apo morale) "dashuri" për të shënuar një ndjenjë të caktuar, fjala "magjepsja" thjesht shënon një ndjenjë të caktuar. Dhe kjo fjalë përshkruan shumë mirë se çfarë Óðinn-i është dhe pse seiðr është një aftësi që e bën atë më magjepsës, apo ngjashëm me magjepsjen vetë.

[58] Kështu, për të përfunduar pjesën e dytë të arsyes së dytë për përdorimin e "magjepsjes," është pasi vetësia e fjalës seiðr në norvegjishten e vjetër ngjason shumë me ndjenjën në fjalë. Se fjala seiðr, për shembull, është marrë për të shënuar një lloj të magjisë dhe magjisë në përgjithësi, vjen shumë afër për të treguar nevojën e gjuhës shqipe për fjalët *magji* dhe *magjepsjes*. Ndarja e seiðr, mandej, me fjalën galdr na ndihmon për të kuptuar edhe pjesën e ardhshme (se "këndimi" nuk ka të bëjë asgjë me këtë ndjenjë). Por edhe se ajo është një aftësi që e bënte Óðinn-in më magjepsës si për hyjet ashtu edhe për njerëzit nordikë – sepse e bënte atë magjibërës me shënimin *paburrëri apo sigrua*. Paparashikueshmërinë, me lidhjen e Óðinn-it dhe seiðr, punimi e merr për të treguar pse ky hyj bëhet më hyj pasi është më magjepsës.

Vetëm pranë magjepsjes, një jete më vete, ne e ndjejmë veten pranë një gjëje që është bërëse vetë dhe që ne nuk mund ta udhëheqim.

[59] Për të magjepsurit e Óðinn-it ne nuk duhet të shkojmë te Nietzsche, Jungu, shekulli i kaluar apo dikush tjetër, sa te vetë ndodhitë bashkëkohore. Në ndodhi të cilat, për Óðinn-in dhe seiðr, dikush si Neil Price, ia kushton pothuajse tërë jetën. Më pas, libri i Annette Lassen "*Odin's Ways: A Guide to the Pagan God in Medieval Literature*," sado që është Óðinn-i thjesht në tekste nordike dhe si është kuptuar në histori, është prapë një dëshmi se ai është akoma magjepsës sa tërësia e tij të kërkohet në bashkëkohoren. Kështu, mund të përfundohet se jo vetëm në motet e nordikëve Óðinn-in seiðr e ka bërë një magjepsje, por edhe në motet e pranishme e bën atë po të atillë. Ndoshta, sikur për të përmbyllur fjalën seiðr si magjepsjen brenda gjuhës së vjetër norvegjeze: është nevoja e kësaj gjuhe për të kaluar nga zbehja e fjalës galðr, në zotërimin e fjalës seiðr. Dhe më pas, kur nordikët fillojnë të përkthejnë të thënat mbi ndërtimet e Romës (*kur takohen me magjepsjen e dikujt tjetër*) – i bashkojnë të dyja këto fjalë për të treguar një seiðgalðr, gjithmonë duke i dhënë përparësi seiðr (Price, 2002, f. 75). Duke treguar sërish dhe sërish një nevojë për të shënuar diçka siç duhet nga misteri i frymëzimit e tërheqjes. Me apo pa këtë shtim të fundit, ngjasimi midis ndjenjës së magjepsjes dhe fjalës seiðr, të dyja duke e bërë njëra-tjetrën akoma më të kuptueshme, tashmë është shprehur.

[I.I – III]. Gjuha Angleze e Mesme: encha(u)ntement – enchantment

[60] Shënimi i parë i ndjenjës së magjepsjes ndodh në filozofinë (dhe letërsinë) angleze – dhe më herët se çdokush tjetër, është Hume-i që na jep përkufizimin e saj të përdorshëm edhe sot. Njëmend, është në gjuhën angleze ku takohemi me të gjitha ato që janë argumentuar për magjepsjen tashmë – magjepsjen e fjalëve të huaja, përshkrimin se çfarë është magjepsja dhe të qenët i magjepsur, bërjen e gjërave jofrymore magjepsëse. Për përdorimin e parë të fjalës magjepsje në anglishte të mesme, mund të dallojmë dy raste (të dyja nga mesi apo fundi i shek. XIII). Nëse libri "*The metrical chronicle of Robert of Gloucester*" është shkruar më herët se "*The early South-English legendary; or, Lives of Saints*," atëherë përdorimin e parë të fjalës e gjejmë qysh në njëzet faqet e para:

> "A clerc þorȝ **enchantement** · him bigan þo telle ·" (Robert, 1887, var. 226)
>
> "*A clerk through **enchantment** · him began to tell"*
>
> *"Një prift, përmes **magjepsjes**, atij filloi t'i tregojë"*

Prej pothuajse dhjetë herave në të cilat përdoret kjo fjalë (diku-diku e kemi edhe si "chantement"), në të gjitha duket se përdoret ose si njohje e magjisë, ose si bërje e saj. Rasti më i veçantë është kur fjala përdoret për të përshkruar se çfarë bën magjistari Merlin. Ku "Merlin mid **enchantement**" ["*Merlini me **magjepsje***"], "Sette vp þe stones" ["*Ngriti gurët*"], që tregohen se janë "*stonheng*" [Stonehenge], "In onour of þe noblemen" ["*Për nder të fisnikëve*"] (Robert, 1887, var. 3124-3127).

[61] Nëse libri "*The early South-English legendary; or, Lives of Saints*" është më herët se shembulli paraprak, atëherë përdorimin e parë e kemi te:

> "his [Hemogenes] bokes alle he nam Þat he hadde of his **enchauntemenz**" (Lives of Saints, 1887, var. 105-106)
>
> "*he* [Hemogenes] *took all the books that he had of his **enchantments**."*
>
> *"ai* [Hemogjeni] *i mori të gjithë librat që i kishte me **magjepsjet** e tij*."

Edhe në këtë libër, prej të katër herave të përdorimit të fjalës "enchauntement," ajo duket se përdoret ose si njohje e magjisë ose si bërje e saj. Përtej përdorimeve të para, fjala "enchantment" në anglisht është nga frëngjishtja, që e ka atë nga latinishtja (incantare), me kuptimi "këndim, bëj (këndoj) dikujt magji" (Skeat, 1882, f. 194). Magjepsjen me fjalët e huaja mund ta shohim që tani, por përdorimet të cilat na ndihmojnë dhe e përshkruajnë fjalën magjepsje ndodhin vetëm më vonë në anglisht, duke filluar nga filozofia (deri në krijimin e fantazisë vetë).

[I.I – III.I]. Magjepsja e Filozofisë: Hobbes, Locke, Hume, Burke dhe Scruton

[62] "*Enchantment*" në gjuhën dhe mendimin anglez duket se nga fillimi bëhet një pikë përsiatjeje. Hobbes-i, për shembull, e përdor atë në kuptimin e magjisë, dhe e ndan nga "*incantation*" për të cilën tregon se është thjesht joshje e përdorimit të fjalëve (Hobbes, 2019, lib. V, pje. XXXVll, ne. V). Të dyja këto fjalë, *enchantment* dhe *incantation*, Hobbes-i i përdor në pjesën e 37 të Leviatanit, në ndarjen mbi përkufizimin e mrekullive, dhe si në çdo përdorim tjetër, i kupton të dyja nën hijen e krishterimit dhe biblës. Kjo është, kur Hobbes-i e kujton të tregimin për Moisiun në ndeshje me magjistarët e faraonit: me kthimin e shkopinjve në gjarpërinj, kthimin e ujit në gjak, dhe pushtimin me bretkosa – "*enchantment*" bëjnë vetëm magjistarët e faraonit, jo Moisiu (Hobbes, 2019, lib. V, pje. XXXVll, ne. V). Mrekullitë, për Hobbes-in, bëhen dhe janë vetëm nga Hyji, kushdo tjetër që bën diçka të ngjashme me mrekullitë është duke bërë "*enchantment*." Mandej, jo se gjërat apo "*the enchanters*" (magjepsësit) janë magjepsës, sa "*the Enchanter has deceived a man; which is no Miracle, but a very easie matter to doe.*" ["*Magjepsësi e ka mashtruar një njeri: që nuk është Mrekulli, por një gjë shumë e lehtë për t'u bërë*"] (Hobbes, 2019, lib. V, pje. XXXVll, ne. VI). Ky mendim shtrihet deri në pikën ku Hobbesi-i mendon për besimin e kishës (katolike) mbi transubstancimi – marrjen e verës si gjakun dhe bukën si trupin – e Krishtit, ai e sjell vetë krahasimin me "*the Enchanters*" e faraonit. Duke përfunduar, kështu, në mohimin e misterit të kishës si të pakuptim (Hobbes, 2019, lib. V, pje. XLIV, ne. VIII). Ai s'harron fare, njashtu, të shkruaj me përqeshje për "*enchantment*" edhe kur flet për gjërat lidhur me *zanat* dhe *gratë e vjetra* që flasin për to (Hobbes, 2019, lib. V, pje. XLIV, ne. XVII). Sërish e sërish Hobbes-i tregohet i qartë: "*enchantment*" është mashtrim dhe gënjeshtër, asgjë më shumë.

[63] Filozofia e Hobbes-it është bërje e atëbotë trazirave shoqërore dhe dyshimit ndaj qeverisjes mbretërore: dhe shumica e mendimit të tij është sikur të hedhësh baltë në ujë të kthjelltë. Pasardhësit e këtij mendimi mund t'i gjejmë në plogështinë e gjykatës për të kërkuar më shumë të dhëna mbi një çështje, dhe rënia në mendimin se zhveshur nga gjithçka ligjore, njeriu është ujk për njeriun tjetër (fjalë të cilat e gjejnë burimin e tyre te Hobbes-i). I vendosur, megjithatë, diku tjetër, nuk duhet të shkojmë aq larg sa të lexojmë për urimin e Hobbes-it që *ujë i kulluar* të hidhet mbi politikanët paganë (*heathen*) dhe t'i mbrojë njerëzit nga magjepsja e shpirtrave mashtrues (*the Incantation of Deceiving Spirits*) (Hobbes, 2019, lib. V, pje. Conclusion). Kështu të kuptojmë se çfarëdo që këta politikanë apo shpirtrat dëshirojnë të sjellin është vetëm zërat e atyre gjërave që i duan, dhe jo si Hobbes-i vetë. Një filozof i cili për të na treguar këto "gabime," shpikë një "*gjendje natyrore*" pa themele askund; prej saj një "*natyrë njerëzore*" pa themele askund; dhe pastaj, krejt në fund, një "*qeverisje*" me "*themele*" në gjërat të cilat sapo i kishte shpikur. Duke i përdorur gjatë rrugës si besimet e kishës, si ndjeshmërinë për mbretin, si mënyrën e bërjes së politikës, për mendimin e tij. Çmagjepsja se s'ka një shoqëri përtej politikës fillon në çastin kur Hobbes-i e shkruan "*gjendje natyrore*." Me gjetjen e njëfarë zanafille shoqërore që paracakton politikëbërjen tonë, Hobbes-i sapo e kishte kurdisur dinamitin i cili do të shpërthente krejt më vonë, nëpër revolucionet e Europës.

[64] Me Locke-un, mandej, fjala "*enchantment,*" edhe pse vetëm një herë e përdorur në shkrimet e tij, sërish shënon kthimin që më të mos kuptohet më si "*magji*." Locke-u e përdor fjalën "*magjepsje"* për të kapur pikërisht ndjenjën që punimi shënon: Locke-u e bën këtë në një pjesë ku është duke shkruar se si mendja jonë kapet nga pasionet:

> "*Njerëzit kështu bëhen të marrë nganjëherë*," shkruan John Locke-u, "*sikur për t'u kujdesur në kuptimin më të keq dhe të ishin nën fuqinë e një* ***magjepsjeje*** *(the power of an* ***enchantment****). Ata nuk shohin atë që u kalon para syve, nuk dëgjojnë fjalimin e dëgjueshëm të shoqërisë;* (. . .) *ata janë si njerëz të sjellë në vete e tyre nga një vend i largët; ndërsa në të vërtetë ata nuk shkojnë më larg se kabineti i tyre i fshehtë brenda* (. . .)." (Locke, 2017, lib. XIX, pje. *Transferring of thoughts)*

Sado që është vetëm një herë e përdorur fjala "*enchantment*" te Locke-u, ne mund të shohim tashmë pasqyrimin e mendimit anglez. Gjuha po lëvizte nga fjala për të shënuar "*magjinë*," në një fjalë për të shënuar njëfarë gjendje të brendshme.

[65] Një filozof tjetër, David Hume-i, e mirëpret në disa pjesë të shkrimeve të tij këtë përdorim të fjalës "*enchantment*." Hume-i qysh herët e përdor këtë fjalë për të shënuar atë që poetika gjallëron brenda nesh. Me fjalë të tjera:

> "*I njëjti Homer, i cili kënaqej në Athinë dhe Romë dy mijë vjet më parë*," shkruan Hume-i, "*ende admirohet në Paris dhe në Londër. Të gjitha ndryshimet e moteve, qeverisë, religjionit e gjuhës, nuk kanë mundur të errësojnë lavdinë e tij. Autoriteti ose paragjykimi mund t'i japë një famë të përkohshme një poeti ose oratori të keq; por reputacioni i tij s'do të jetë kurrë i qëndrueshëm apo i përgjithshëm. Kur kompozimet e tij të shqyrtohen nga pasardhësit ose nga të huajt, **magjepsja** zbehet (the **enchantment** is dissipated), dhe gabimet e tij shfaqen në ngjyrat e tyre të vërteta*." (Hume, v. III, 1875, f. 271)

Në këtë pjesë ne mund ta shohim edhe se si Hume-i e sjell në pah pse frymëzimi dhe tërheqja duhet të jenë aty që diçka të jetë magjepsëse. Filozofi në fjalë shkruan "*të shqyrtohen nga pasardhësit ose nga të huajt*," kjo është – nëse edhe ata e gjejnë veten para kësaj gjëje që jep magjepsje, sikur të jenë përball një gjëje që ka jetë më vete tani.[10] Hume-i, pastaj, vjen shumë afër për të na dhënë edhe përshkrimin më të mirë të "*magjepsjes*," duke hedhur dritë mbi tërheqjen dhe jetën që ajo ka, sidomos në ndërlidhje (me diçka që nuk është e panjohur për ne tani) klasikët:

> "*Është e sigurt se në atë vend poetik ka një lloj **magjepsje** (a kind of **enchantment**),"* shkruan Hume-i, "*që **tërheq** (allures) çdo njeri me një imagjinatë të butë (tender) dhe të **gjallë** (lively); kjo përshtypje as nuk zvogëlohet, por përkundrazi rritet shumë, nga prezantimi ynë i hershëm **në njohjen e saj** në lexim të klasikëve grekë dhe latinë*." (Hume, v. IV, 1875, f. 435)

[66] I njëjti përdorim na shfaqet te Edmund Burke-u, i cili i lexonte, argumentonte, dhe përmendte të dy edhe Locke-un edhe Hume-in. Burke, njëjtë me Locke-un, e përdor vetëm një herë fjalën "*en-chantment*" në shkrimet – dymbëdhjetë vëllime – e tij. Por ky përdorim është shumë i rëndësishëm. Kur Burke-u e hap librin e tij "*të vetëm filozofik*" (sipas vetë Burke-ut), mbi një kërkim në të bukurën dhe sublimen, ai i ndan tre fuqi njerëzore – *shqisoren* (sense),

[10] – Patjetër se kjo na ndihmon për të bashkuar mendimin e Jungut për hyjet e huaja dhe sugjerimin tim se fjalët e huaja janë magjepsëse.

imagjinatën (imagination) dhe *gjykimin* (judgment) (Burke, v. I, 1865, f. 182). Është në të shkruarit për gjykimin, atëherë kur Burke-u sjell në pah se çfarë nënkupton me magjepsjen:

> "*Gjykimi (judgment)"* shkruan Burke-u, "*në pjesën më të madhe përdoret për të hedhur blloqe-pengesash në rrugën e imagjinatës (imagination), në zbehjen e ngjarjeve të* ***magjepsjes*** *së saj (dissipating the scenes of its* ***enchantment****), dhe për të na lidhur me zgjedhën e papajtueshme të arsyes sonë."* (Burke, v. I, 1865, f. 97)
>
> (Ndoshta këtu Burke është duke përdorur pikërisht paragrafin e Hume-it e lartpërmendur, pasi "*dissipate*" dhe "*enchantment*" shënojnë të njëjtën gjë.)

Kjo është, për Burke-un, imagjinata përmban ngjarje të cilat janë magjepsëse. Këtu patjetër se duhet të kujtohet edhe "dallimi" ynë fillestar se magjepsje janë edhe gjërat *jofrymore*. Në të kuptuarit e kësaj më lehtë, ja çfarë thotë Burke-u për imagjinatën, (edhe pse filozofi në fjalë po aq shumë sa e mohon metafizikën, po aq i mohon edhe përkufizimet, sepse ai e mban mendimit se ato më shumë sesa duhet e kufizojnë përjetimin tonë të ndodhive (fenomeneve) (Burke, v. I, 1865, f. 81)). –

> "*[Imagjinatës] i përket çdo gjë që quhet mprehtësi (wit), fantazi (fancy), shpikje (invention) dhe gjërat e tjera të ngjashme*." Shkruan Burke-u, "*por duhet vënë re se fuqia e imagjinatës është e paaftë të prodhojë ndonjë gjë absolutisht të re; ajo mund të ndryshojë vetëm disponimin (disposition) e atyre ideve që i ka marrë nga shqisat*." (Burke, v. I, 1865, f. 87)

[67] Është pikërisht në trashëgiminë e Locke-ut, dhe më shumë të Hume-it dhe (sidomos) të Burke-ut aty ku shikon filozofi Roger Scruton në bashkëkohoren, për të shkruar mbi "enchantment." Dhe për Scruton-in, rëndësia e kësaj ndjenje është tepër e theksueshme. Ai e sjell "enchantment" në pothuajse njëzet libra. Njërin prej të cilëve edhe e shkruan me temë – një të njëjtën kohë edhe libri kryesor për të kuptuar qëndrimin e tij konservator – ndjenjën në fjalë, librin "*England: an elegy*." Mandej, njërin prej përshkrimeve kryesore mbi të menduarit filozofik për motet e pranishme Scruton-i e quan "*charm of disenchantment*" ["joshje e çmagjepsje"] (të cilën e sjell njashtu në disa libra). Për rëndësinë e filozofisë vetë, ai shkruan –

"*Filozofia është e rëndësishme, prandaj, si një ushtrim në ekologjinë konceptuale. Ajo është një përpjekje e fundit për të* ***rimagjepsur*** *(attempt to* ***re-enchant****) botën dhe në këtë mënyrë 'të shpëtojmë shfaqjet'*." (Scruton, 2016, f. 11)

[68] Scruton-i e sjell këtë ndjenjë aq shumë kur shkruan për muzikën, sa libri "*Wagner's Parsifal: The Music of Redemptio*n" është i mbuluar me gjurmët e saj. Në librin "*Sexual Desire: a philosophical investigation*" ai i kujton vargjet e Audenit, poetit britanik, për magjepsjen, ["*Pjerrtësia e saj* [Venusit] *e duruar* ***magjepsëse***"], në dashuri. Në një libër tjetër, "*Philosophy: Principle and Problems,*" Scruton-i e hap pjesën për muzikën me vargjet e Rilkes ["*Qenia është akoma e* ***magjepsur*** *për ne*"]. Ai ia kushton një nënkapitull të tërës ndjenjës në fjalë në librin "*Modern Philosophy:* a*n Introduction and Survey,*" duke sjell në pamje edhe botën e magjepsur greke. Prej përdorimit disa herë të magjepsjes si të njëjtë me dashurinë;[11] përtej asaj se çfarë e bën vendqëndrimin tonë një shtëpi (home), që është pikërisht ndjenja e *magjepsjes;*[12]dhe deri te mendimit se është magjepsja e fëmijërisë ajo mbi të cilën vendoset edhe magjepsja e religjionit.[13] – Për Scruton-in, siç mund të nënkuptohet, *magjepsja* është aq e rëndësishme, sa ai nuk sheh diçka tjetër pos mungesës së saj në motet e tanishme. Në mote të cilat jemi duke u shtyrë ditë e më shumë, në mënyrë à la veberiane, të përjetojmë çmagjepsjen me largimin e jetës prej gjërave të cilat i duam dhe zhytjen e tyre në fjalorin e shkencës. Filozofi në fjalë, njëmend, e përfundon librin e tij "*The face of God*" duke e rikujtuar dhe menduar pikërisht këtë gjë.

[69] Përderisa prej më shumë se dyzetë libra, Scruton-i e sjell këtë ndjenjën në pothuajse gjysmën e tyre – dhe e sjell atë në librat më të rëndësishëm për të kuptuar mendimin e tij – lehtësisht mund të përfundohet se filozofi në fjalë është kulmimi mbi të menduarit e kësaj ndjenje në filozofinë angleze. Dhe jo vetëm në filozofinë angleze, mund të argumentohet. Kështu, është krejtësisht e arsyeshme të merremi me fillimet e fjalës te filozofia e Scruton-it: në çfarë mënyrë ai e përdor këtë fjalë, dhe se çfarë do të thotë për filozofinë e tij ndjenja të cilën e shënon ajo. Duke treguar, krejtësisht në fund, se pse ajo është kaq e rëndësishme për të.

[11] – Libri: "*Death-Devoted Heart: sex and sacred in Wagner's Tristan & Isolde*"
[12] – Libri: "*England: an elegy*"
[13] – Po aty.

[70] Scruton-i, dhe filozofët nga Locke-u (me disa rezerva), por sidomos nga Hume-i deri te Burke-u, fjalën "*enchantment"* e përdorin në mënyrë asnjanëse (neutrale). Me fjalë të tjera, të qenët i magjepsur, nuk do të thotë se kjo drejtpërdrejtë e bën dikë *të mirë* apo *të pajtuar* me qëndrimin tënd. Një përdorim të tillë, siç do të shohim pak më vonë, e ka për gjuhën shqipe edhe filozofi i tipologjisë së kthimit nga moderna në postmodernën, Astrit Salihu. Përdorim asnjanës i Scruton-it shprehet sidomos në fjalorin "*The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*," ku "*e majta e re*" (New Left) dhe "*e djathta e re*" (New Right) shpjegohen duke përdorur fjalën e njëjtë:

> "*Tendencë politike e shfaqur gjatë viteve 1950*," e hap pjesën për të "majtën e re" Scruton-i, "*e shoqëruar me një* ***çmagjepsje*** (**disenchantment**) *në rritje me komunizmin sovjetik dhe degët e tij*." (Scruton, 2007, f. 475)

Kur shkruan më pas për të "djathtën e re," të shfaqur në Itali dhe Francë (të shtyrë nga filozofi të tilla si bashkime të Nietzsche-s, Spengler-it, sociobiologjisë me njëfarë "nevoje biologjike"):

> "*Mendimtarë të tillë*," shkruan krejt në fund të përkufizimit Scruton-i, "*argumentojnë kundër socializmit si një formë zbutjeje masive e destinuar për të sjellë degjenerimin e specieve, dhe kundër sekularizimit si një* ***çmagjepsje*** (***disenchantment**) *e botës, e cila neutralizon shpresën dhe guximin, dhe e ndrydh shtysën për veprim krijues*." (Scruton, 2007, f. 477)

Scruton-i nuk i ka takuar të djathtës së re, por përdorimi aty i "**çmagjepsje*" tregon mjaftueshëm se kur ai e përdor këtë fjalë nuk do të thotë se domosdoshmërisht pajtohet me filozofinë e sapo shprehur. Megjithatë, aty ku vërehet më shumë se diku tjetër përdorimi asnjanës i fjalës "*enchantment*" nga Scruton-i, është te libri "*How to be a Conservative*" – (fjala është për ballafaqimin me frikën e marrjes së lirisë dhe të drejtave më të çmuara në shoqëritë komuniste të Evropës lindore):

> "*Hyra në Hobsbawmia dhe ndjeva* ***magjepsjen*** *e ligësisë (the malign* ***enchantment****) të një bote krejtësisht të* ***çmagjepsur*** *(wholly* ***disenchanted*** *world)."* (Scruton, 2014, my journey)

[71] ***Por ku është fillimi*** i kësaj ndjenje te Scruton-i: ku janë rrënjët e saj që erdhën dhe lulëzuan te filozofia e tij? Fillimisht Burke-u, të cilin Scruton-i e ka njohur shumë mirë, dhe gjurmët e të cilit i gjejmë në fjali të tilla si:

> *"(. . .) do të ketë nevojë për* ***imagjinatë****, dhuratën e çmuar që* ***rimagjeps (re-enchants)*** *botën tonë të* ***çmagjepsur (disenchanted)****."* (Scruton, 2012, Growing up with Sam)

Pastaj është poetika e Audenit dhe Rilkes. Njëmend, vargjet e poetit të fundit (me të cilin Scruton-i ishte mahnitur prej rinisë) filozofi i sjell disa herë: jo vetëm vargjet "*Being still* ***enchants*** *us*" në hyrje të pjesës për muzikën, por sërish edhe te pjesa:

> "*Qenia është ende e* ***magjepsur (enchanted)*** *për ne; në njëqind*
>
> *"*(. . .)
>
> *"Kjo* ***magjepsje*** (**enchantment**) *– që na zbulesohet në intimacionin e vazhdueshëm të gjërave të shenjta – nuk i përket botës së shkencës fizike, por Lebenswelt, të cilën ne vetë e ndërtojmë nëpërmjet veprimeve tona të fshehta."* (Scruton, 2006, pj. *appendix 2*)

Scruton-i, mandej, e sjell edhe Rilken e "*Dunion Elegies*" për të shkruar:

> "*Poeti [Rilke] hodhi poshtë çdo lloj feje transcendentale*," shkruan Scruton-i, "*dhe besonte se nuk ka jetë të përtejme, por vetëm një jetë në tokë, të cilën ne mund ta shpërdorojmë ose ta përmbushim sipas dëshirës.* (. . .) *Ai besonte në Hyjin brenda të cilit është një Hyj i subjektivitetit, një Hyj po aq i vetmuar dhe i pambrojtur sa poeti që e strehon, por që është në gjendje të shtrijë dorën dhe të* ***magjepsë [enchant]*** *botën e poetit*." (Scruton, 2010, pj. *The Face of the Earth*)

Një pikëpamje të këtillë poetike, Scruton-i e kishte edhe në brigjet e tij me mistikun dhe poetin William Blake, dhe patjetër se këtu mund të vërehen, deri në një pikë të paktën, edhe gjurmët për argumentin e përulur mbi Hyjit.

[72] ***Një ndikim tjetër*** është, dhe besoj patjetër, Max Weber-i dhe koncepti i tij "*Entzauberung*" (çmagjepsja, në angl. "*disenchantment*").

> *"(****Çmagjepsja/disenchantment****) në kuptimin veberian*," shkruan Scruton-i në fjalorin *Palgrave Macmillan* të mendimit politik, "*për të shënuar perceptimin e botës që i është*

dhënë vetëdijes moderne nga humbja e çudisë dhe nga bindja se një shpjegim shkencor mund të ofrohet për çdo fakt të vëzhgueshëm. ***Çmagjepsja*** (**disenchantment**) *s'është, normalisht, rezultat i ndonjë procesi të qëllimshëm të *demistifikimit, ose *demitologjizimit, por konsiston në një ndryshim të pakthyeshëm në vetëdije, me pasoja që ndihen në të gjithë sferën e vlerave morale dhe politike dhe pa shërim të dukshëm.* (. . .)" (Scruton, 2007, f. 187)

Po këtu, Scruton-i përmend edhe të ashtuquajturën "*letërsi e* ***çmagjepsjes*** [**disenchantment**]," ku hynë Kafka, Beckett-i dhe Rilke (Scruton, 2007, f. 187). Kuptimin veberian të fjalës, Scruton-i e sjell edhe në disa libra të tjerë, pa shumë dallim në shënimin e saj. "*Joshja e çmagjepsjes*" skrutoniane, apo përpjekja jonë për të shpjeguar dhe shpjegimi i jetës (morale) njerëzore përmes shkencës, i gjen gjurmët në këtë kuptim.

[73] ***Ndikimi përmbyllës***, por me shumë rëndësi megjithatë, është ai të cilin filozofi vetë e sjell për ndjenjën e magjepsjes. Ky kuptim lidhet me mendimin e tij mbi ato gjëra që i duam, që na frymëzojnë dhe na tërheqin. Gjëra pranë së cilave nuk kërkojmë shpjegime, aq shumë sa jemi të shtyrë t'i ruajmë nga mbetja e tyre ndër mote – shtëpive tona. Në mënyrë të veçantë kjo është tema e librin "*England: an elegy,*"[14] ku magjepsja jo vetëm vjen të bëhet ajo çfarë e ndjejmë para shtëpisë tonë – por edhe mënyra se si e lexojmë historinë e konservimit të saj vetë.

[I.I – III.II – I]. Magjepsja e Scruton-it për Ruajtjen e Shtëpisë

[74] Për kuptimbërjen dhe rëndësinë e magjepsjes te Scruton-it, duhet të kujtojmë se në filozofinë e tij kjo ndjenjë shënon qëndrimin tonë ruajtës dhe dashurinë për gjërat që i quajmë shtëpi:

"[Ky] *territor ishte Anglia – dhe ishte një territor i* ***magjepsur (enchanted)***," shkruan Scruton-i pothuajse në fillim të librit "England: an elegy," "*i cili thërriste fëmijët e tij*

[14] – Por këtë mund ta shohim edhe kur Scruton-i mendon për "shkencën," "gabimin" dhe "magjepsjen" e këtyre gjërave ("shfaqjeve") (Scruton, 1994, f. 246).

në çdo cep të largët të globit, duke i pajisur me idenë dhe dashurinë për shtëpinë." (Scruton, 2000, f. 2)

Kjo ndjenjë jo vetëm për Scruton-in është e bërë nga njeriu, por ne e dimë se diçka ka shkuar gabim me të vetëm kur ndjehemi të çmagjepsur nga bërjet njerëzore. Apo siç shkruan filozofi, "***çmagjepsja*** [**disenchantment**] *me vendin (homeland) përjetohet si humbje e kontrollit. Anglia, besonin anglezët, nuk është më 'e jona'*." (Scruton, 2000, f. 9) Krye kësaj, për të përshkruar ndjenjën e magjepsjes si fjala që shënon frymëzimin dhe tërheqjen të cilën e përjetojmë përballë gjërave që kanë jetë më vete:

"***Magjepsja [Enchantment]*** *e gjërave në shtëpi*", shkruan Scruton, "*është pjesë e një projekti më të madh shpirtëror. Shtëpia (home) ka doket e saj, ritualet e saj, kohët dhe vendet e saj të veçanta. Apo nëse jo, aq më pak është një shtëpi (home), aq më pak një vend për të parë pas në moshën madhore, kur zemërimi dhe refuzimi kanë ndërhyrë."* (Scruton, 2000, f. 13)

[75] Në të njëjtin paragraf Scruton-i shkruan se të gjitha përpjekjet për të gjetur ngushëllim në ritual dhe besim në një dashuri supreme, e kanë fillin e tyre te ndjenja e magjepsjes. Dhe se religjioni nuk duhet parë si shkak, por si pasojë e kësaj ndjenjë përbrenda trashëgimisë së fëmijërisë (Scruton, 2000, f. 13). Menjëherë në paragrafin e ardhshëm, filozofi na jep edhe përkufizimin e saj:

"***Magjepsja*** [**Enchantment**] *është një forcë personalizuese: ajo i mbush objektet, doket dhe institucionet me një vetësi morale, në mënyrë atillë sa ne i përgjigjemi atyre sikurse i përgjigjemi njëri tjetrit*." (Scruton, 2000, f. 13)

Çfarë Scruton-i këtu ka në mendje është se këto gjëra (objektet, doket, institucionet), mbushen nga "magjepsja" me jetë. Duhet shkruar *me jetë*, duke u nisur nga argumenti se si Scruton-i e sjell "*vetësinë morale*" për të treguar gjendjen pranë një ndodhie kur "*subjektet*" kuptohen si "*objekte*." Për të marrë një shembull, Scruton-i shkruan për rastin e humbjes së kuptimit që "*përdhunimi është krim kaq serioz*," përmes shpjegimit famëmadh të moteve të tanishme se "*dëshira është vetëm kënaqësia në organet private*" (Scruton, 2010, The face of the Person). "*Joshja e çmagjepsjes"* e përmendur më lart, janë pikërisht fjalët të cilat Scruton-i i zgjedh për të shënuar këtë dukuri, duke u shprehur se është "*një zvarritje e subjektit në botën e gjërave*" (Scruton, 2016, f. 91). E shkruar më shkurt, ai e përdor fjalorin e njëjtë kur gjërat marrin nga

magjepsja vetësi morale, dhe kur njeriu vetë merret parasysh vetëm si "*objekt.*" Në njërin rast duke treguar kur "*më shumë jetë*" i jepet një gjëje, në rastin tjetër duke treguar se si njeriu kuptohet të ketë *më pak jetë*. Mohimi për të përdorur "subjekt"/"objekt," dhe përdorimi i fjalës "jetë" në vend të tyre, është për të zhveshur filozofinë e Scruton-it nga kopeja ngatërruese e filozofive moderne. Për Scruton-in kjo ndjenjë e magjepsjes është e trupuar për anglezët te Common Law-i në botën e tyre politike, por ai njashtu shprehet se ndjenjën e njëjtë mund ta gjejmë edhe te vende jo aq të pritshme, sikurse te mistika e Simone Weil-it (mendimtare mistikomarksiste të cilën Sir Roger Scruton-i e quan "konservatore sociale") (Scruton, 2017).[15]

[76] Scruton-i s'është mandej larg Hume-it dhe Burke-ut kur shkruan, duke e ndërlidhur mënyrën sesi "*enchantment*" (te Winnie Pooh, ku i gjithë libri njëmend mbyllet në "***enchanted** forest*" apo Peter Pan (Scruton, 2000, f. 61), na paraqitet edhe në letërsinë e fantazisë angleze për fëmijë:

> "*Në këtë fushëvete të **magjepsur** (**enchanted** realm) mund të bëje si të dëshiroje, me kusht që të ishe i denjë; dhe gjithçka u mbajt në vend nga autoritete të padukshme, të cila mund t'i përqeshje pa u ndëshkuar nëse nuk e teproje*." (Scruton, 2000, f. 61)

Ndjenjën e njëjtë Scruton-i e lidh me dyshimin dhe misterin e kurorës; të "*the ideal gentleman*" anglez; të përrallave dhe pamjeve të Anglisë të cilat sillen në dritë prej shkrimeve të Shakespeare-it, Blake-ut apo Wordsworth-it (Scruton, 2000, f. 40). Me fjalë të tjera:

> "*Siç jam përpjekur të tregoj diku tjetër*," shkruan Scruton-i me mendjen te libri i tij "England: an elegy," "*kjo ndjenjë e përkthehen veten në një vizion të peizazhit të **magjepsur** (**enchanted** landscape).* (. . .) *shumë prej fuqisë së [këtij vizioni] ia detyron mendimeve dhe pamjeve të artikuluara nga Shakespeare-i. Nga ky vizion i vendit të magjepsur (**enchanted** homeland) lindi besnikëria, trimëria dhe njashtu "konceptimi i së mirës" që ndërtoi një perandori*." (Scruton, 2002, chap. I)

Vendet nën pushtimin e së cilës, për Scruton-in – që tingëllon shumë afër me atë që Burke-u thoshte për kolonitë amerikane dhe indiane – nuk mund të mbaheshin sepse nuk e ndanin këtë ndjenjë të magjepsjes. Ndjenja e njëjtë e përcjell edhe argumentin e Scruton-it për kombin

[15] – Unë kam argumentuar diku tjetër se pikërisht kjo njohje e thellë mbi magjepsjen, e shtynë Scruton-in të japë argumentin dhe të lexojë krejt ndryshe historinë e konservatorizmit nga Leo Strauss-i dhe Russell Kirk-u, për shembull (Sejdiu, 2025).

britanik: i cili qëndron simetrikisht i kundërt me idetë e kombit që francezët dhe gjermanët ia dhanë kontinentit (Scruton, 1996).

[77] Për të mbyllur pjesën e tretë të arsyes së dytë mbi përdorimin e fjalës "*magjepsje*," është sepse bërjet e anglishtes mesme dhe të tanishme me *enchantment* e dëshmojnë kuptimin e njëjtë ashtu siç e ka edhe gjuha shqipe me *magj*i dhe *magjepsje*. Se ndjenja përballë gjërave që kanë jetë më vete del prej kuptimit të magjisë, vërehet me përdorimin e *enchantment* si njohje apo bërje e magjisë nga autorët anglezë të shek. XIII-të dhe pastaj të Hobbes-it. Një nevojë për kalimin nga kuptimi magjik në një ndjenjën, siç e ka edhe gjuha shqipe, mund të dëshmohet me Locke-un: ku *enchantment* bëhet një ndjenjë për të shënuar një gjendje krejt të brendshme. Këtë kuptim e mirëpret David Hume-i, dhe Burke-u vetëm se e vendos atë në mënyrën se si imagjinata e njeriut bën. Krejt në fund, përshkrimin dhe kulmimi e përdorimit në botën angleze të *enchantment* e gjejmë te filozofia e Scruton-it. Nga përdorimi i saj asnjanës (neutral), fillimet poetike me Audenin dhe Rilken, më pas te Weber-i, dhe në fund kuptimi i vetë Scruton-it mbi të – një kuptim i cili vjen për të përshkruar se si ne i mbushim me jetë gjërat, se si ne frymëzohemi, dhe tërhiqemi prej tyre. Një lidhje e kuptuar si e drejtpërdrejt me fantazinë, vendin, shtëpitë dhe gjërat tona që i duam – të cilat, kështu, kemi një nevojë të brendshme për t'i ruajtur.

[I.I – IV]. Gjuha Shqipe: magji dhe magjepsje

[78] Deri më tani është përshkruar se fjala angleze "*enchantment*" është kuptuar si ndjenjë. Si fjala jonë *magji* nga greqishtja e vjetër dhe më pas në *magjepsje*, edhe fjala *enchantment* duket se i mban të dyja kuptimet. Jepja pastaj se fjala *enchantment* përkthehet si e mirëqenë në shqip me fjalën *magjepsje*, përdorimi duket i nënkuptuar. Megjithatë, jo edhe aq. Pyetja kryesore është a përdoret në gjuhën shqipe vetë fjala ashtu siç është përshkruar? Në rast se jo, atëherë në punim është duke u bërë një gabim i madh. Sepse është duke iu mbivendosur gjuhës shqipe barra e një magjepsjeje *kërpudhore* për një fjalë, kuptimi i së cilës ndoshta mund të jetë i kundërt nga mënyra se si e përdor. Argumenti për të provuar se magjepsja shënon ndjenjën para gjërave që kanë jetë më vete, na dërgon fillimisht në historinë e gjuhës shqipe.

[79] Fjalën magjepsja duket se nuk është te shkrimtarët e vjetër të shqipes. Bogdani nuk e ka atë fare, për shembull. Te fjalori i Frang Bardhit – "*Dictionarium latino-epiroticum*" (1635) – e kemi fjalën "*magia – sortetij – (gj. standarde) shortitë*" (Bardhi, 2008, f. 201).[16] "*Incantare,"* megjithatë mungon. Pak fat ka në gjetje te Matrënga dhe Kristoforidhi mandej. Papa Kristo Negovani, të cilin mund të dyshohet nga fillimi se mund ta ketë nga përdorimi i tij i gjuhës shqipe, nuk e ka atë.[17] Edhe disa të tjerë, që mendohet se mund ta kenë nuk e kanë pasur. E gjitha kjo bën që të jetë e besueshme se fjala "*magjepsje*" nuk është aq e vjetër: megjithatë, edhe nëse është e re, të paktën në shqipen e shkruar, përdorimi i saj i parë mund ta gjejmë vetëm në fjalorin e Konstantin Anastas Çekrezit, të vitit 1919, "*English-Albanian Dictionary: Fjalor Inglisht-shqip*":

> "***Fascinate** (fasineit), magjeps,*
>
> *"**Fascinat-ing** (-in') që magjeps; bukur; ion, magjepsje, (të bërit ose të rrënit në magji)."* (Çekrezit, 1923, f. 53)

Për "Enchantment", Çekrezi e ka:

> "***Enchant**, namatis; bënj magji.*

[16] – Fjala "sortetij" nuk duhet menduar shumë, del nga latinishtja, të njëjtë e gjejmë në anglisht, "sorcery."
[17] – Shënim: në dy veprat e tij të fundit nuk kam pasur qasje.

*"**Enchantment** (encantment), namati; magji*." (Çekrezit, 1923, f. 45)

[80] "*Magjepsjen*" Çekrezi e ka si përkthim edhe për fjalën "*Ecstatic*," "*Entrance*," dhe "*Glamor*."[18] Përdorimi i "*magjepsje*" edhe te këto fjalë të tjera, jo vetëm na sjell një ngjashmëri me seiðr (si ritual), por edhe shënon njëmendësinë, nga shumëkuptimi i saj, se me shumë siguri Çekrezi nuk e ka krijuar këtë fjalë. Por e krijuar apo jo, fjala "*magjepsje*," për të shënuar diçka edhe si magji edhe përtej magjisë duket në shqipen që në vitet 1919. "*Enchantment*" e përkthyer si "*magjepsje*," mandej, duket se hynë në fjalorin e Stuart E. Mann-it, të vitit 1948, (i cili edhe referon pas te fjalori Çekrezit):

"***magjeps**, v. La. charm, **enchant**, fascinate Ç[ekrezi]. Ec.; rave, be in ecstasy Ç.; -je, f.6 charm, fascination, be in ecstasy Ç.; ecstasy Ç; -ur, adj. 1. charmed, fascinated Ç.; paralysed Mn.; charming, captivating Mn. (Gk)"* (Mann, 1948, f. 259)

Mann-i, me anglishten si gjuhë amtare, duket se e sheh pikërisht atë të cilën Çekrezi e përshkruan me "*magjepsje*" te fjala "*enchantment*." "*Enchantment*" e përkthyer si "*magjepsje*," ka mbetur edhe te Stefanllari "*English-Albanian Dictionary*" (1966, përmirësuar më 1993):

"***enchant** vt. 1) magjeps; 2) tërheq, bëj për vete, josh.*

*"**enchanting** adj. magjepsës.*

*"**enchantment** n. 1) magjepsje; 2) hir, magji*." (Ilo, 1993, f. 123)

Kuptimi i njëjtë mbijeton në përgjithësi edhe në përkthimet e tanishme të fjalës. Përtej përkthimit, nga ajo që u pa sesi përshkruhet "*namati, tërheq, bën për vete, josh, hir, magji*" dhe ashtu si përkufizimi i rëndomtë online i shqipes[19] mund ta ketë si "*1. i bëj magji dikujt. 2. kuptim i figurshëm; e tërheq a e josh fort si me magji; mahnit: vajzë (pikturë, muzikë) që të magjeps,"* duket se pajtohen me përdorimin e punimit. Megjithëse këto janë përdorime të fjalorëve dhe gjurmëve të përkthimit. Përdorimi mbetet i papërligjur, nëse nga fillimi është shprehur se "*magjepsja*" është në gjuhën tonë si një nevojë për të shënuar një ndjenjë të caktuar, duke sjell në pah jetën pas gjërave që na tërheqin dhe frymëzojnë.

[18] – Të cilën filologu Tom Shippey, duke menduar për Tolkien-in, e përdor si fjalë tjetër për fantazinë (Shippey, 1983, f. 40)).

[19] – Fjalë për fjalë nga fjalori i gjuhës shqipe (Kostallari, 1980).

[I.I – IV – I]. Magjepsja te A. Salihu dhe B. Hoxha

[81] Njëmendësia e përdorimi të punimit si të pasqyruar në shqipen e tanishme niset prej dy rasteve: 1). Rasti në filozofi i përdorimit të *magjepsjes* nga filozofi Astrit Salihu; dhe 2). Rasti në letërsi i përdorimit të *magjepsjes* nga shkrimtari Ballsor Hoxha. Rasti i filozofit Salihu është tejet i veçantë, pasi fjala vjen të na paraqiten në një libër të cilit i detyrohemi kapjen e parë në gjuhën shqipe të kthimit filozofik nga moderna në postmodernën (libri "*Aporitë e modernës*"), por kjo nuk e anashkalon se përdorimi i saj është i çuditshëm. Për arsye të stërzgjatje këtu do të përshkruhet vetëm përdorimin në librin e sapopërmendur, edhe pse ky s'është vendi i vetëm që filozofi e përdor fjalën "*magjepsjen*."

[82] Salihu e përdor fjalën "*magjepsje*" pothuajse më shumë se dhjetë herë. Duhet nënkuptohet se libri "*Aporitë e Modernës*" s'është shkruar me qëllimin që ta ketë përdorimin e "*magjepsjes*" parake, gjë që e bën përdorimin e saj më pak të vetëdijshëm nga filozofi, kështu, më të pajtuar me atë që ky punim nuhat të jetë kuptimi i heshtur i kësaj fjale në gjuhën shqipe. Bashkë me këto njohje, ne mund të dallojmë tre rrethana të "*magjepsjes*" në shkrimin e filozofit:

1). Aty ku fjala vetëm përkthehet për citatet;

2). Aty ku ajo vjen për të shënuar një gjendje të caktuar ndaj gjërave "*jofrymore*";

3). Aty ku përmendja nga përkthimi, përdoret për të shënuar një gjendje tjetër përtej asaj që është nënkuptuar në shkrimin (e përkthyer) burimor.

Për herë të parë, Salihu e sjell *magjepsjen* për të treguar "*jashtësinë e magjepsjes së objektit të pastër*" të Baudrillard-it (Salihu, 2009, f. 131). Përdorimi në fjalë është një përkthim, megjithëse një përkthim i duhur për të treguar sërish *magjepsjen* të përdorur saktë për gjëra jofrymore (objektin e pastër te Baudrillard-i). Përdorimi i shumtë i fjalës "*magjepsje*," vjen pas leximit të filozofit mbi Adorno-n dhe Horkheimer-in. Kjo është, leximi mbi "***magjepsjen** e mitit*" apo "*mospërfilljen e këngës së sirenave*" e lidhjen e tyre me "*subjektin*" dhe "*iluminizmin*," duke na kujtuar sërish lidhjen e fjalës magjepsje me gjërat të cilat kanë jetë më vete dhe na bëjnë pjesë të jetës së tyre.

> "*Miti*," shkruan Salihu, "*ose fuqia e tij **magjepsëse** është ajo që gjithnjë thërret një kthim prapa, përderisa iluminizmi synon ikjen, daljen nga kjo magjepsje, fundja iluminizmi ose racionalizmi qysh te Weber-i është identifikuar me **çmagjepsjen***." (Salihu, 2009, f. 150)

[83] Këtu jo vetëm kemi njohjen e "kthimit prapa" ashtu siç do ta njihte Scruton-i, por edhe atë që është ndërlidhur në fillim të kësaj eseje me Jungu-n dhe shtyrjen e racionalizmit perëndimor deri në qoshet e tij vdekjeprurës. As edhe pak nuk është aty e rastit përmendja e Weber-it mandej, sepse sado në mënyrë të heshtur, Salihu e ka njohjen e enantiodromisë heraklitiane: apo kthimin nga racionalizmi i tepruar perëndimor në të kundërtën e tij. Njëmend, i gjithë libri i Salihut është tipologjia filozofike e enantiodromisë së filluar nga Platoni, të bërë traditë me modernën, dhe më pas të minuarit e saj nga filozofët pas modernës. Është jo vetëm përdorimi asnjanës më pas kur Salihu sjell fjalën "*magjepsje*" për të menduar mbi Nietzsche-n, por edhe përshkrimi i duhur mbi paralajmërimin e Nietzsche-s të lehtësisë për të rënë në "*magjepsjen e historicizmit*" hegelian (Salihu, 2009, f. 309). Këtu dikush mund të thotë se Salihu sapo ka e bërë objektin e Baudrillard-it, mitin, dhe historicizmin bashkë: por filozofi në fjalë krejt çfarë ka bërë është përshkrimi i ndjenjës pranë këtyre gjërave. Nëse dikush ka vështirësi me këtë, vështirësia e këtij dikujt nuk vjen për të provuar të kundërtën, sepse si pranë telefonit që e sjell zërin e dikujt një oqean më tej menjëherë këtu dhe tani, si pranë këngës së sirenave e të thënave (miteve), si pranë njëfarë mendjeje botërore që i njeh të gjitha (edhe ato që s'kanë ndodhur) – ndjenja që kemi ndaj tyre është magjepsja, sepse ato na frymëzojnë dhe na tërheqin, dhe duket se kanë një jetë më vete.[20]

[84] Përdorimi i Astrit Salihut mund të jetë një zgjatim i leximeve dhe përkthimeve të tij, megjithatë le të marrim vetëm dy shembuj ku Salihu e përdor atë pa qenë e përkthyer. 1]. Nuk duhet anashkaluar fare se ndjenjën e njëjtë e gjejmë për gjërat që duken ose se merren si hyjnore (historicizmi i Hegelit) ose që janë hyjnore (mitin). Për të shtuar akoma më shumë kundër mendësisë së përkthimeve dhe leximeve të kenë ndikuar Salihun, kështu duke e lënë përdorimin e tij të "magjepsjes" thjesht si kukull pa thelb në gjuhën shqipen – 2]. le të marrim edhe disa tipare gjuhësore te Astrit Salihu, për shembull. Filozofi duke menduar mbi Kanunin e Lekës, odën, dhe grafitet e të rinjve nëpër Prishtinë – nxjerr magjepsjen e fshehtë me të cilën janë mbushur gjërat, në një libër tjetër (Salihu, 2005). Aty jo vetëm përshkruhet se thirrja në

[20] – Shembulli i "çmagjepsjes" te Lyotard-i (Salihu, 2009, f. 344), të përdorur nga Salihu sjell pak gjëra që nuk janë përmendur, kështu, nuk wshtw marr parasysh fare.

Kanun ka humbur aftësinë e saj *bimore* që e kishte dikur në malësi tonë, dhe në ligjërimin e tanishëm do të ishte vetëm *kërpudhore* thirrja në të – aq sa do të ishin odat në vend të parlamentit. Por Salihu nuk harron pa treguar se të rinjtë nxjerrin urtësi nëpër muret e qytetit, aq ngushëlluese sa fjalët e urta të odave. Gjë që tregon aftësinë e Salihut për të përshkruar magjepsjen edhe aty ku nuk e përmend drejtpërdrejt. Por sërish, ndoshta përdorimi i Astrit Salihut, njëmend është zgjatim i leximeve dhe përkthimeve të tij, e këtu, veçanërisht, një zgjatim i mbileximit të punimit mbi të. Por të njëjtin rast e kemi edhe në letërsinë shqipe.

[85] Ballsor Hoxha, letërsia e të cilit i përket një përkimi midis ndjenjave dhe fjalëve, aq shumë saqë kjo lojë midis ndjenjave dhe fjalëve ia bën disa prej tregimeve të palexueshëm dhe pakuptim, gjen një mori rastesh për "*magjepsjen*." Punimi do të marrë vetëm një si shembull. Ballsori, duke mos harruar të na sjellë lojëra fjalësh sikur "para***Know***ia," emrin "Daut" për "doubt," apo trupimin e vështirësisë në gjuhën shqipe për tjetrin me fjalën "shka,"[21] e sjell fjalën "*magjepsje*" për të shënuar diçka "frymore." Megjithëse rasti është mjaftueshëm i qartë për të treguar ndjenjën e frymëzimit dhe tërheqjes pranë gjërave kur e kuptojmë se kanë jetë më vete. Kjo është, Ballsori e përdor fjalën kur shkruan mbi Doktor Kriste, një mjek palestinez, të cilin shkrimtari e kishte parë kur ishte fëmijë duke luajtur futboll në Gjilan, dhe magjepset prej tij.

> ""*Doktor Kristi", bërtas edhe unë*," shkruan Ballsor Hoxha, "*pasi më ka kaluar habia e të parit një zezak në mes të Gjilanit, një qytezë në Kosovës. As që di ç'jam duke bërë apo ç'është duke ndodhur. Magjepsje*." (Hoxha, 2021, f. 105)

[86] Për të përfunduar këtë pjesë, fjala magjepsje duket se dëshmohet në gjuhën shqipe qysh në vitet 1919 te fjalori i Çekrezit. Shumëkuptimi i saj në përkthim tregon me shumë siguri se ajo ka qenë në gjuhën shqipe qysh moti dhe se nuk është e sapokrijuar. Duke u nisur nga fjalori i sapo përmendur, Stuart Mann-i dhe Stefanllari, më pas, vijnë për të kuptuar magjepsjen njëjtë me "*enchantment.*" që edhe tani përkthehet si e tillë. Fjalorët e tanishëm të gjuhës shqipe, duket se e kuptojnë njëjtë, si joshje apo frymëzim, bashkë me magjinë. E gjitha kjo është treguar si prapavijë e arsyes së fillimit të kësaj pjese – se përdorimi im në gjuhën shqipe i "*magjepsjes*" dhe krahasimi i saj me gjuhët e tjera, sidomos me anglishten, qëndron. Njëmendësia e përdorimit të punimit mund të shihet qartë te përdorimi i Salihut në filozofi. Mendimtari në

[21] – Ku "figura më -shka në tërë rruzullin shqiptar është gjetur të jetë vetë: Enver Hoxha" (Hoxha, 2021, f. 16) apo se për gjyshen tij "Japonezët nuk janë -shkije, e zezakët po!" (Hoxha, 2021, f. 65)),

fjalë e përdor magjepsjen për të shënuar jo vetëm mitin dhe kthimin prapa, frymëzimin dhe tërheqjen tonë ndaj historicizmit, apo objektin që josh dhe çmagjepsjen, por edhe është në një vijë me përdorimin e fjalës si ndjenjë e brendshme ashtu siç e gjejmë në filozofitë angleze, për shembull. Shkrimtari Ballsor Hoxha më pas, si për të treguar kuptimin e fjalës "*magjepsje*" edhe në letërsinë e gjuhës shqipes, e përdor atë pikërisht në gjendjen e një njeriu që sapo e ka njohjen se dikush ka jetë më vete – dikush tjetër që është "*ndryshe*" nga veta e parë të paktën. Si filozofi dhe si shkrimtari në fjalë i takojnë lëvizjes postmoderne në letrat e shqipes, dhe gjetja e fjalës "*magjepsje*" në shkrimet e tyre as nuk është çudi, dhe kështu duhet të merret si asnjanëse dyfish (si nga përdorimi i saj, si nga gjendja që dërgoi në përdorimin e saj në shkrimet e tyre). Më shumë se sigurt që të dy nuk do të nxitonin të jepnin një përkufizim sado të përgjithshëm të "*magjepsjes*," dhe ndoshta kanë edhe të drejtë. Por në aspektin filologjik dhe filozofik është tejet me rëndësi të madhe kuptimi pas kësaj fjale. Pse? Sepse shënon gjuhën shqipe që është duke bërë udhëtimin e njëjtë sikurse gjuha angleze bëri me të njëjtën ndjenjë.

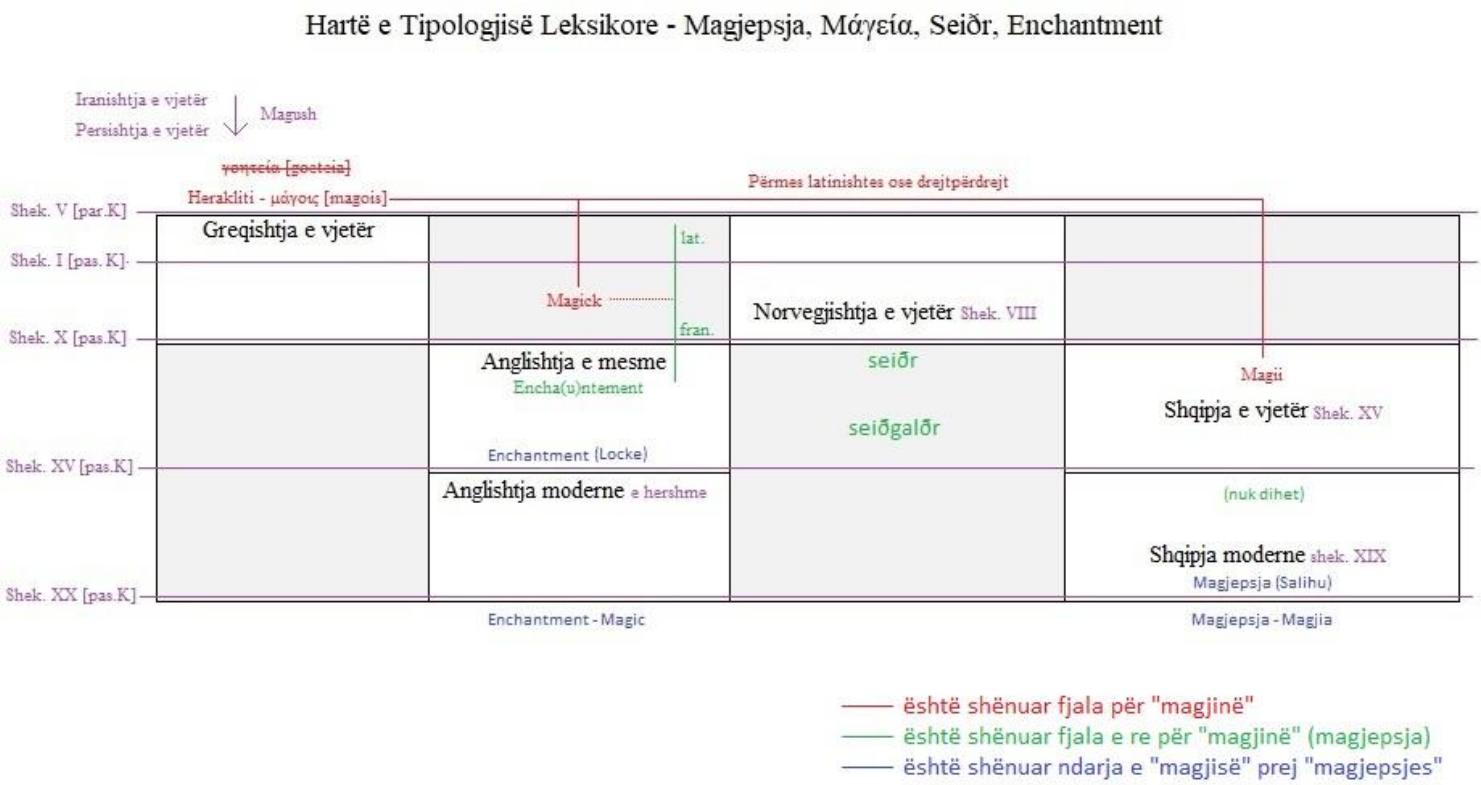

Fig. 6

Hermeneutika intuitive e “magjepsjes”

[I.II]. Çfarë është Magjepsja: Simboli (σύμβολον) – Misteri (μυστήριον)

[87] Ky përshkrim dhe krahasim mbi fjalën magjepsje i detyrohet kërkimeve mbi filozofinë e Wittgenstein-it. I detyrohet kërkimeve të Wittgenstein-it, sepse është filozofi në fjalë ai që shkruan se "*filozofia është një betejë kundër shtrigërisë së inteligjencës tonë me anë të gjuhës*." (Wittgenstein, 1958, f. 47c) Dhe megjithëse kjo, siç na kujton ai, e dërgon filozofinë drejt kufijve të gjuhës vetë (Wittgenstein, 1958, f. 48c), ai njashtu shkruan se –

> "*Filozofia, në asnjë mënyrë nuk mund të ndërhyjë në përdorimin aktual të gjuhës; në fund vetëm mund ta përshkruajë atë*." (Wittgenstein, 1958, f. 49c)

Duke përfunduar krejt në fund se filozofia, vendos diçka pranë nesh as s'shpjegon dhe as s'dedukton ndonjë gjë (Wittgenstein, 1958, f. 50e). Wittgenstein-i, kështu, sjell para rëndësinë që filozofia të jetë *bimore* mbi gjuhën, dhe jo *kërpudhore*.[22] Megjithatë, kërkimi i detyrohet filozofisë sipas Wittgenstein-it me një shtesë. Synimi nuk është filozofia për gjuhën – por gjuha për ndjenjat. Me fjalë të tjera, gjuha jo sa më e duhur për të përshkruar ndjenjat, por përshkrimi i ndjenjës që gjuha të zgjerohet dhe të mos i mbys ato. Rrënjët e të cilit mendim i gjejmë te Burke-u dhe paralajmërimet e tij për përkufizimin e gjërave.

[88] Përshkrimi më i lehtë është për t'u gjetur si urë mes paralajmërimit burkian për përkufizimet dhe gjuhën së Wittgenstein-it, është përmes një analogjie. Analogjisë se si magjepsja është e njëjtë me simbolin e Jungut. Por para se të shkojmë te Jungu dhe kuptimi i tij mbi simbolin (gjë që dërgoi në ndarjen e tij prej Freud-it (Jung, v. IV, 1961, par. [673])), le të marrim një shembull. Le të mendojmë dy miq që dikur janë njohur aq thellësisht, por jeta i ka dërguar në dy anë të kundërta. Një lloj miqësie që kishin Paul Ree dhe Nietzsche, për shembull. Tani, le të themi se kur këta dy miq, sa ishin bashkë, duke bredhur dhe biseduar për gjëra të ndryshme, kishin kaluar pothuajse gjithmonë afër një rruge të mbushur me lule qumështore. Kthehemi tani në kohën kur ata janë ndarë, le të themi që njëri prej miqve tanë të ngjarjes ka vdekur apo është larguar nga vendi. Një ditë, miku i mbetur, duke jetuar përditshmërinë e tij, krejt pa qëllim, kalon nga rruga e njëjtë dhe i kujtohen lulet qumështore. Kështu, ai merr disa prej tyre dhe i ujitë ato duke i mbajtur për vite të tëra gjallë në një vazo. Lulet qumështore, të marra jashtë rastit të sapo përmendur janë diçka krejt e rëndomtë, dhe jo

[22] – Më shumë mbi këtë në pjesën mbi Wittgenstein-in.

të gjithë në jetën tonë të përditshme kemi shtysë t'i ruajmë dhe të kujdesemi për to me vite të tëra. Dhe nuk është aspak që miku i cili i ka marr ato, e ka krijuar lidhjen ndjesore me këto lule në mënyrë të vetëdijshëm. Lulet qumështore, në këtë rast nuk ishin, por janë bërë simbol. Për të përdorur fjalët e Jungut shembulli: "*[simboli i përmban] të dyja edhe racionalen edhe irracionalen. I shpreh gjithmonë njërën përmes tjetrës; i përfshin të dyja pa qenë asnjëra*." (Jung, v. X, 1964, par. [24]). Por çfarë do të thotë kjo?

[89] Për të marr edhe një shembull mbi simbolin e Jungut, Tjeu van den Berk, teologu dhe filozofi bashkëkohor holandez, kujton historinë e teologut brazilian Leonardo Boff, i cili e kishte të pamundur, nga largësia, të ishte i pranishëm në varrimin e atit të tij. Disa ditë më vonë, vëllai i tij i dërgon atij një pako të mbushur gjysmë me puro, që ishte pakoja e fundit prej së cilës i ati kishte pirë duhan. Boff-i, "*i mbushur plot emocion*," e vendos pakon me puro në tavolinën e punës, ku edhe qëndroi për vite me radhë.

> "*Ai e përcolli këtë [ndodhi] sikur të fliste për një sakrament*," shkruan Tjeu Berk, "*i ati tij ishte 'i pranishëm në pamjen' e asaj pako puroje. Pa dyshim, Jung do ta kishte quajtur këtë një proces autentik simbolizimi. Duhet të kuptojmë se pako me puro nuk është nga natyra një simbol. Ajo u bë një simbol sepse Boff-i projektoi të gjithë shpirtin e tij mbi këtë objekt. Ai e bëri atë një simbol*." (Berk, 2012, f. 48)

Një gjë që është tepër e rëndësishme për t'u përmendur është se Jungu thirret, ndryshe nga mendimet për "simbolin" te Gadamer apo Derrida në filozofi, në etimologjinë e fjalës simbol. Fjala "simbol" i gjen rrënjët e saj në gjuhën greke, συμβάλλω (*sumballo*), dhe përbëhet nga dy fjalë: σύν, *sun*, (bashkë) + βάλλω, *ballo*, (hedhje). Pra, "simbol" e përkthyer në shqip drejtpërdrejt i bie "bashkëhedhje." Kështu, për Jungun është më se e arsyeshme që kjo fjalë të përdoret kur diçka e njohur është e bashkëhedhur me diçka të panjohur, (vetëdija me pavetëdijen). Këtu është për t'u gjetur, pastaj, dallimi midis shenjës dhe simbolit te Jungu njashtu. E shkruar ndryshe, ne e njohim shenjën (shenjat e komunikacionit për shembull), por ne nuk mund ta njohim krejtësisht një simbol, sepse simboli është i hedhur me diçka të panjohur (kryqi, mandala, apo gjarpri Ouroboros për shembull). Në rastet tona, lulet qumështore dhe pakoja me puro, janë bërë simbole sepse i kujtojnë njerëzit e dashur bërësve të tyre. Por thelbi i lules qumështore dhe pakos së puros nuk është të jenë simbole, ato janë bërë të tilla sepse kanë qenë të lidhur me diçka që tani s'është më – shtysa për t'i bërë ato simbole e bën të

krejtësisht të pamundur shpjegimin e tyre, pa e përjetuar ndodhinë që dërgoi në bërjen e tyre fillimisht.[23]

[90] Kur shkruhet "*gjërat bëhen simbole, sepse nuk janë*," kjo mund të kuptohet shumë lehtë me shembullin se kryqi vetëm për mendësinë e krishterë është një simbol (ku me të njohurën se Krishtit u vra në një të tillë, hasim të panjohur se është në kryq ku fshihet "*Hyji është dashuri*" – pasi Krishti u vra në të për të na shlyer mëkatet), por për jo të krishterët kryqi është thjesht një shenjë, që është po aq e pa gjallë sa edhe shenjat e tjera. Ja pse Jungu e përdor "jetën" për të shënuar çfarë simboli për ne nënkupton.

> "*Për sa kohë që një simbol është një gjë me jetë*," shkruan Jungu, "*ai është një shprehje për diçka që nuk mund të karakterizohet në ndonjë mënyrë tjetër ose më të mirë. Simboli është i gjallë vetëm për aq kohë sa është shtatzënë me kuptim. Por sapo të ketë lindur kuptimi jashtë tij, pasi të gjendet ajo shprehje që trupon gjënë e kërkuar, të pritshme ose të paragjykuar edhe më mirë se simboli i pranuar deri më tani, atëherë simboli ka vdekur, kjo është, ai ka vetëm një rëndësi historike. Mund të vazhdojmë të flasim për të si një simbol ende, me parakuptimin e heshtur se po flasim për të siç ishte përpara se të lindte shprehja më e mirë prej tij*." (Jung, v. V, 1969, par. [816])

[91] Simboli te Jungu mund të ketë gjurmë të Schiller-it (Jung, v. V, 1969, par. [171] & [367]), (Jungu shkruan se Nietzsche e shihte simbolin e grekëve të vjetër të fshehur te Apolloni dhe Dionisi (Jung, v. V, 1969, par. [228]): por si një gjë e nisur nga pavetëdija në vetëdije prej pavetëdijes, simboli te Jungu vjen për të paraqitur veçantinë se çfarë ndodh kur dy të kundërta bashkohen. Kjo është, për Jungun njeriu i ka dy mënyrë për të menduar, të menduarit fantastik dhe të menduarit racional, e para është me pamje, e dyta është me fjalë (Berk, 2012, f. 46). Në kohërat e vjetra, për të marr një botëkuptim, të menduarit tonë ishte i anuar nga të menduarit fantastik: bota jonë ishte e mbushur me hyje. Kurse tani, bota jonë është aq shumë e anuar në të menduarit racional, sa ne, pa e pranuar se ndjehemi të magjepsur nga pyjet dhe natyra – i tregojmë vetes "fakte shkencore" se ajri i pastër i duhet shëndetit apo se të ecësh në pyje të bën mirë për mendjen. Aq shumë bëhet i marrë të menduarit tonë racional sa duhet të lexojmë libra "shkencor" se pse është mirë të kalosh kohën me fëmijët tuaj, pa e ndjerë në brendësi tërheqjen dhe frymëzimin e jetëve të tyre që bëhen më tej bashkë me ty.

[23] - kualitetet e treta te filozofia e Arne Naess-it e ndajnë të njëjtën veti me simbolin e Jungut.

[92] Patjetër, as bota e mendimit fantastik, as bota e mendimit racional nuk janë "bota" në tërësi: vetë njëmendësia se ato mund të paraqiten në një botë, tregon se bota është diçka më shumë që mund t'i përmbajë të dyja dhe të jetë "tërësi" për to veçanërisht. Por vetëm me simbolin bota jonë nuk është më e ndarë, sepse simboli i bashkon këto dy mendime: në njërën anë i jep të njohurës diçka (racionales), në anën tjetër i jep të panjohurës diçka (fantastikes). Fillimet e filozofisë e përshkruajnë këtë më së miri, kur grekët e lashtë ishin të zhytur në mendimin e tyre fantastik me mitologjitë, filozofët e sjellin para të menduarit racional dhe fantastik në një bashkëhedhje. Ja pse Talesi me ujin (ὕδωρ), Herakliti me zjarrin (πῦρ), Anaksimeni me frymën (πνεῦμα), deri te intuita e Empidoklit për t'i bërë katër elementet parake bashkë, janë simbole. Sepse ato paraqesin një përshkrim të njohjes se si bota u krijua, dhe të panjohurën se kjo është bërë në përgjithësi nga lagështia, nga flaka, e kështu me radhë. Vetëm me Platonin fillon mendimi vetëm racional. Platoni dhe iluministët, që janë përgjegjës për t'ia veshur vetëm arsyen filozofisë, mund të kundërshtojnë, por fjala e vjetër greke "φιλοσοφία" (*filosofia*) është bërje e "φίλος," *fílos*, dashurisë + "σοφία", *sofia*, urtisë. Pra, jo dashuria e "*episteme*-s" (njohjes) as dashuria e "*nous*-it" (mendjes), por dashuria e urtësisë. Ja pse Nietzsche kur na tregon pikërisht këtë për Platonin, ai nuk kthehet te mitologjia, as nuk kthehet te racionalitetit i Platonit apo i iluminizmit – por te filozofët e parë. Tek ata për të cilët bota nuk ishte e ndarë apo e njëanshme. Të dy, Dionisi dhe Apolloni i Nietzsche-s, janë përfundimisht, mendim simbolik mbi tërësinë e botës.

[93] Është për këtë pjesën e panjohur që është e bashkëhedhur me të njohurën te simboli, më pas, që punimi – duke u thirrur edhe në misteret e nisura shenjtërisht të Heraklitit – e përdor fjalën mister.[24] Duke shënuar, jo përdorimet e tanishme për ta veshur të panjohurën me njëfarë rëndësi shpirtërore, por analitiken e rrënjës së vetë fjalës greke "μυστήριον" (musterion), me kuptimin e thjesht "mbyllje" apo "mbulim" (Beekes & Beek, 2010, f. 988). Është vetëm e panjohura që e bën simbolin të ketë jetë, sepse ashtu siç shkruan Jungu, kur simboli është shtatzanë me kuptim, ai ka jetë. Kur ky "mbulimi" i simbolit ka lindur – kur është gjetur një zëvendësim, që i përshkruan gjërat më mirë, dhe s'i përkufizon apo shpjegon ato (Jung, v. V, 1969, par. [814]) (Jung, v. VIII, 1969, par. [644]) – atëherë simboli ka vdekur. Në këtë pikë, dhe për t'iu kthyer magjepsjes, ne kemi magjepsje ballë atyre gjërave që janë bërë simbole, dhe po aq sa e njohim të njohurën se ato janë thjesht gjëra (shkronja, pamje në kokën tonë etj), ne e kemi të bashkëhedhur të panjohurën, që e përjetojnë si misterin e tyre (kuptimin që e marrim

[24] - Jungu e shënon këtë ndodhi me "*numinozitet*," një mendim tepër i rëndësishëm, apo "*zemra e të gjitha religjioneve*" i gjetur në shkrimet e Rudolf Otto-s.

nga këto shkronja apo pamje), që i bën ato të kenë jetë. Ura midis filozofisë së Wittgenstein-it për gjuhën, si një bërje bimore e gjuhës, dhe paralajmërimi i Burke-ut për përkufizimet e tepërta është e arritur atëherë kur ne e kemi të qartë se kemi diçka të njohur, gjuhën, që mundohet të shënojë diçka të panjohur, ndjenjat. Është në marrëdhënien e gjuhës dhe ndjenjave më pas aty ku lind pyetja se si t'i e kuptojmë dhe i bëjmë ato në mënyrë që njëra të mos jetë më e rëndësishme se tjetra. Kjo marrëdhënie, kërkon një hermeneutikë të re midis të njohurës dhe të panjohurës, midis gjuhës dhe ndjenjës, midis bërjes së saj më tej dhe magjepsjes vetë – një *Hermeneutikë Intuitive*.

[I.II – I]. Hyrje në Hermeneutikën Intuitive

[94] Të përdorësh filozofët Burke-un dhe Wittgenstein-in në filozofi, nuk është aspak e çuditshme, kurse përdorimi i Jungut është pak më i çuditshëm dhe jo i mirëpritur. Megjithatë, mund edhe të argumentohet e kundërta. Fillimisht, duhet bërë plotësisht të njohur, ashtu siç shkruan Gord Barentsen-i, me faktin se "*mbetet një fakt, fatkeqësisht, që shumë jungian njashtu i rezistojnë teorisë*." (Barentsen, 2020, f. 30) Mandej, duhet të kemi njohje edhe për paralajmërimet e Jungut se filozofia, në vijë me William James-in, është beteja e njëanshmërive të personaliteteve të filozofëve që e bëjnë atë. Ashtu siç shkruan Jungu në një letër dërguar Arnold Kunzli-t, "*neuroza turbullon trurin e çdo filozofi sepse ai është në kundërshtim me veten e tij. Filozofia e tij kështu nuk është gjë tjetër veçse një luftë e sistemuar me pasigurinë e vet*." (Jung, 2015, f. 332) Duhet shtuar njashtu edhe mendimin për nevojën e filozofisë kur Jungu shkruan "*sot, bindjet tona themelore po bëhen gjithnjë e më racionaliste. Filozofia jonë nuk është më një mënyrë e jetës, ashtu siç ishte në lashtësi; ajo është kthyer në ushtrim ekskluzivisht intelektual e akademik*." (Jung, v. X, pj. IV, 1964, par. [550]) Kur këto janë të njohura, ne marrim përshtypjen sikur Jungu nuk e mirëpret filozofinë. Por, argumenti i punimit është se për t'i bërë jungianët të mendojnë në mënyrë që filozofia të fitojë diçka prej tyre, Jungu duhet të lihet i qetë në empirizmin e tij, megjithatë kjo nuk do të thotë se ai s'mund të mendohet filozofikisht. Që jungianët të mendojnë, duhet të ndodhë një muzg jungian jo te Jungu respektivisht, por në mendësinë se si jungianët i afrohen Jungut – edhe nëse kjo rrezikon që Jungu të shndërrohet ne neurozën e tyre.

[95] Është e udhës të tregohen se çfarë "*hermeneutikë*" dhe "*intuitive*" janë, që të bëhet më i qartë vetë koncepti. Të dyja në këtë punim, janë përkufizime nga Jungu.

> "*Thelbi i hermeneutikës*," shkruan Jungu për hermeneutikën, "*një art i praktikuar gjerësisht në kohët e mëparshme, konsiston në shtimin e analogjive të mëtejshme në atë të dhënë tashmë nga simboli: në radhë të parë analogjitë subjektive të prodhuara në mënyrë të rastësishme nga pacienti, mandej analogjitë objektive të ofruara nga analisti prej njohurive të veta të përgjithshme. Kjo procedurë zgjeron dhe pasuron simbolin fillestar,* (. . .). *Më pas dallohen vija të caktuara të zhvillimit psikologjik që janë njëkohësisht individuale dhe kolektive. Nuk ka asnjë shkencë në tokë me anë të së cilës këto vija mund të vërtetohen "të drejta"; përkundrazi, racionalizmi mund të vërtetojë*

shumë lehtë se ato janë gabim. Vlefshmëria e tyre vërtetohet nga ***vlera e tyre e fuqishme për jetën****."* (Jung, v. VII, 1972, par. [493])

Një hermeneutikë intuitive në filozofi, nuk i gjen rrënjët e saj te teologia Rosemarie Anderson e cila duket se e nxjerr nga vetë Jungu "*hulumtimin intuitiv*" që është "*një metodë kërkimore hermeneutike*" (Anderson, 2004) në terapi. Megjithatë, mban mendimin e saj po aq sa mban edhe gjurmët e Moltzer-es, psikologes danezo–zvicerane, e cila ia jep Jungut konceptin e intuitës si *funksion kognitiv* (Berk, 2012, f. 61). Hermeneutika intuitive i gjen rrënjët në marrjen e Jungut të intuitës dhe introversionin[25] për të shënuar jo vetëm personalitetin e Nietzsche-s, por edhe personalitetit e vet vetes së tij. Kjo është, 1]. me "*intuitën*," Jungu nënkupton "*perceptim irracional*" në "*mënyrë krejt të pavetëdijshme*" (Jung, v. VI, 1969, par. [770]), njëlloj i të thënit, dikush ka qasje në pavetëdije drejtpërdrejt: 2]. shtoja kësaj edhe introversionin, kthimin ndaj botës subjektive ose përmbajtës së brendshme psikike, dhe të bëra së bashku, kjo nënkupton se këtu shënohet qasja pothuajse e menjëhershme jo vetëm në pavetëdijen, por edhe në përmbajtjen e saj.

[96] Me fjalë të tjera, kur intuita është bashkë me introversionin, ajo shënon "*ëndërrimtarin dhe shikuesi mistik nga njëra anë, ose të përdredhurin dhe artistin fantastik nga ana tjetër*" (Jung, v. VI, 1969, par. [661]); pavetëdija (kështu edhe misteri i simboleve) është e hapur dhe sjell gjëra sikurse bënte në përgjithësi te njeriu primitiv (Jung, v. VI, 1969, par. [772]). Vështirësia këtu është ose estetika ose kuptimi i ndjesisë (asnjëherë vështirësia morale) kur vjen fjala te perceptimi (Jung, v. VI, 1969, par. [771]). Ja pse gjuha e tyre bëhet shumë subjektive (Jung, v. VI, 1969, par. [771]), dhe kështu çfarëdo që pohojnë thjesht mund të rrëfejnë (Jung, v. VI, 1969, par. [771]). Për t'u shprehur shkurt, punimi shpreh me diçka të tillë si "*hermeneutika intuitive*" – fillimisht, me "*hermeneutikën*" ***rrethin*** e gjuhës dhe ndjenjave tona si analogji mbi magjepsjen që këto të dyja bëjnë. Ku gjuha me fjalorin e saj dhe ndjenjat me ndjesitë e tyre ndërlidhen në atë mënyrë që të shprehin njëra tjetrën nga marrëdhënia që kanë. Mandej, me "*intuitive*," shënohen ***shtesat*** që e përmbushin sa fjalorin e gjuhës me ndjesitë

[25] – Fjalë e lënë nga psikologjia në gjuhën e përditshme prej Jungut. Jungu e përshkruan introversionin si një qëndrim psikologjik që veçohet nga drejtimi i brendshëm i libidos, ku interesi dhe vëmendja kthehen kryesisht drejt botës subjektive të brendshme të mendimeve, ndjenjave dhe abstraksioneve, në vend të objekteve dhe njerëzve.

e ndjenjave, po aq edhe ndjesitë e ndjenjave me fjalorin e gjuhës.[26] Shtesa (hipotezat simbolike) të kërkimit mbi atë që është magjepsëse te vetë një fjalë apo ndjenjë.

[I.II – I.I]. Një Diagram i Hermeneutikës Intuitive

[97] Për ta kuptuar me një shembull, parakuptoni tre njerëz – A, B, dhe C. A dhe B janë vëllezër, të cilët janë barinj. Kopeja që vëllezërit A dhe B ruajnë i ka dy dele me balosh, të cilat janë gjithnjë të vështira të ruhen – pasi mbesin pas. Në një mëngjes, kur B e ka radhën për t'i dërguar delet në kullosë, A sigurohet se dy delet me balosh kanë shkuar me B, sepse i sheh teksa dalin nga dyert e stanit. Kur B i sjell natën nga kullosa në stan delet, A dhe B e kuptojnë se dy delet me balosh nuk janë me kopenë (për këtë sigurohen, pasi i numërojnë më shumë se tre herë). A është i tërbuar, si është e mundur që B ishte kaq i pakujdesshëm. B, në anën tjetër, edhe pse nuk i kishte parë fare në mëngjes dy delet të bashkohen me kopenë, mund të betohet se nuk i kishte parë gjatë ditës në kullotë. Kështu, të kapur në nyje, vëllezërit A dhe B vendosin të zbresin nga stani në kullosa t'i kërkojnë dy delet e humbura. Rrugës për në stan, ata takojnë C-në, një të afërm. A dhe B flasin me C-në, duke i treguar për humbjen e dy deleve me balosh. C-ja me të dëgjuar këtë, i tregon dy vëllezërve se i ka parë, pak pas mëngjesit, dy dele me balosh afër një lumi duke shkuar drejt një mali. Hermeneutika intuitive fillon në çastin kur A dhe B kërkojnë të dhënën nga C-ja për dy delet dhe nuk këmbëngulin në argumentet e tyre fillestarë. Ja pse Jungu shkruan më lart se kjo e dhënë nga C-ja mund të mos jetë e njëmend racionalisht. Ndoshta dy delet e para nga C-ja janë nuk janë delet e vëllezërve tanë, ndoshta C-ja është duke i gënjyer. Ja pse, njashtu, "intuitive," sepse është *hedhja e shigjetës për të shuar qiriun të mbuluar nga mjegulla*, e frymëzuar nga "*një vlerë e fuqishme e jetës*." Kërkimi i të dhënës C është kërkim i jetës, dhe në këtë mënyrë është një shënim për jetëbërjen e atyre që kërkojnë përtej argumenteve fillestare (që mund të jenë dhe janë "valide" dhe "të drejta").

[98] Për të thjeshtuar shembullin, parakuptoni ngjarjen kur ju jemi duke debatuar me dikë, dhe pohimi i kundërshtarit tuaj është "*A dhe B, kështu C*" –

[26] - ky është edhe mendimi i Foucault-s, se jo vetëm gjuha ndikohet nga ndjenjat, por edhe ndjenjat nga gjuha që përdoret për to.

A – I kam parë dy dele me balosh në mëngjes me ty;

B – Nuk i kam parë dy dele me balosh natën me ty;

C – Kështu, ti i ke humbur delet me balosh.

Nëse ju pastaj shtoni të dhënën "D," kështu, "*A dhe B, kështu C: por edhe D*" –

A – I kam parë dy dele me balosh në mëngjes me ty;

B – Nuk i kam parë dy dele me balosh natën me ty;

C – Kështu, ti i ke humbur delet me balosh:

D – Por dikush i ka parë dy dele me balosh pranë kullosës ku ishte ti.

Hermeneutika intuitive nuk pajtohet nëse kundërshtari juaj përfundon se "*A dhe B, pasi C, sepse D*" –

A – I kam parë dy dele me balosh në mëngjes me ty;

B – Nuk i kam parë dy dele me balosh natën me ty;

C – Pasi ti i ke humbur delet me balosh:

D – Sepse dikush i ka parë dy dele me balosh pranë kullosës ku ishte ti.

Jo sepse këtij argumenti i mungon vërtetësia *per se*: por sepse kërkon që argumenti të ri-pohohet nga fillimi. E dhëna e D-së duhet kërkohet deri në fund, sepse mund ta ndryshojë gjendjen e C-së. Ja pse, hermeneutika intuitive, nuk e ka synim të "vërtetën" e një argumenti kundrejt një tjetri, por rileximin e njëmendësisë së të gjithë argumentit, kur ka të dhëna që duhet të kërkohen më tej – nga parakuptimi i mundësisë se mund të ndryshohet krejtësisht përfundimi i argumentit. Me fjalë të tjera, argumenti fillestar, përderisa kemi D-në, duhet të vendoset në një *sous rature heideggeriane*, që është shprehje e domosdoshme por jo adekuate.[27]

[27] – "*sous rature*" është strategji filozofike e Heidegger-it, e shprehur në fjalët e Derridës. Strategjia është e atillë që fjalitë të cilat janë të domosdoshme, por jo adekuate, vizohen (~~si në këtë mënyrë~~) dhe botohen po kështu.

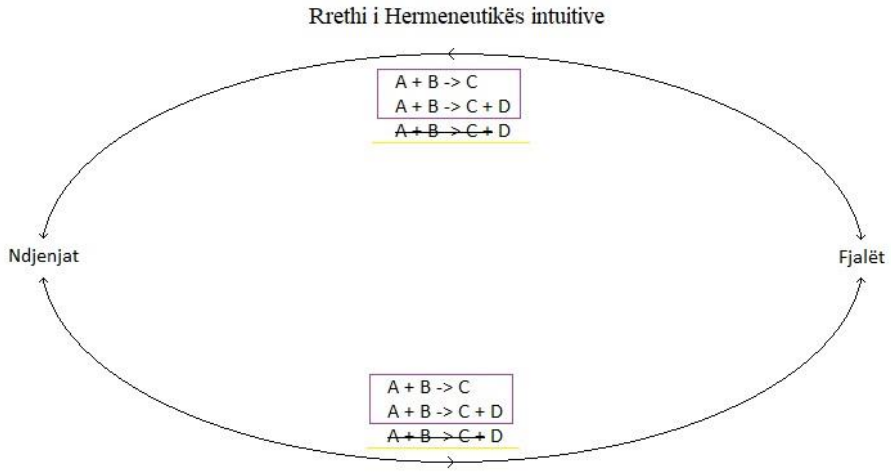

Fig. 7

Diagram i hermeneutikës intuitive

të marrëdhënies së ndërsjellët midis fjalëve dhe ndjenjave

[99] Hayao Miyazaki, e sjell këtë në mënyrë të përkryer te filmin i animuar "*Princesha Mononok*e," që njëherazi është edhe dramatizimi se çfarë hermeneutika intuitive bën. Filmi në fjalë është një fantazi historike, në të cilën zhvillohet ngjarja e njerëzve të shtyrë nga nevoja për të mbijetuar që i dërgon të dëmtojnë pyllin, kurse shpirtrat e pyllit kundërpërgjigjen për ta mbrojtur atë. Derisa, si njerëzit dhe si shpirtrat e pyllit krijojnë urrejtje ndaj njëri tjetrit. Ashitaka, veta e parë e filmit, e gjen veten me mallkimin e mërisë së një shpirti të tërbuar dhe, kështu, midis dy botëve të ushqyer nga dhuna ndaj njëra tjetrës. Por edhe pse e gjen vetes midis dy zjarreve, qëllimi i tij është që njerëzit dhe shpirtrat e pyllit të mbesin gjallë dhe të ndalojnë mërinë e tyre. Në këtë rast, Ashitaka është D-ja e rastit tonë, shtesa e asaj hermeneutike intuitive që kërkon nga argumentet fillestare të zhvishet nga urrejtja dhe mëria e tyre, duke theksuar kapjen e fundit për të qëndruar gjallë dhe për të pasur jetë si te shpirtrat e pylli, njashtu te njerëzit. Hermeneutika intuitive është e mundur, nga ajo që mund të kuptohet, sepse është një D, e cila s'është as A dhe as B, por është duke e përjetuar C-në (bërjen e A dhe B).

[100] Argumenti me vëllezërit nuk është për ndjenja dhe për gjuhën, por tregon mjaftueshëm mirë se çfarë duhet pasur në mendje kur shkruhet se kërkimet mbi magjepsjen që gjenden në këtë punim janë marr nga një hermeneutike intuitive: mbi shtesat e sjella prej gjuhëve të vjetra, filozofive të para dhe filozofive bashkëkohore, bashkë me e gjuhës sonë vetë – duke treguar kështu nevojën për të shënuar një ndjenjë të caktuar. Me fjalë të tjera, përmes hermeneutikës

intuitive, ne e kemi kuptuar magjepsjen, ndjenjën të cilën e kemi përballë gjërave që kanë jetë – ndjenjën përballë jetës vetë, qoftë gjëja me jetë frymore apo jo.

[101] Poeti mistik, Novalis, diku shkruan se "*marrëzia dhe magjepsja janë shumë të ngjashme*" (Novalis, 1997, f. 158). Dikush mund të ketë pyetjen – por pse? Sepse, ashtu siç edhe është përshkruar, magjepsja i mbush të gjitha gjërat me jetë duke i bërë ato të na "flasin." Kjo është e njëjtë me gjendjen, për të kujtuar vargun e mistikut britanik Blake-ut, kur dikush i sheh të gjitha gjërat sikur kanë jetë dhe "*gjithçka që jeton është hyjnore*" (Blake, 1906, f. 47). Kur gjithçka është hyjnore, kjo do të thotë se ne e shohin jetën në një gur të shrinës, në një kryq, në një shtëpi, po aq sa në një njeri që e mirëmban gurin e shrinës, në njerëz që i luten kryqit, në njerëz që banojnë në atë shtëpi – sepse ato janë simbolet tona. Kështu, marrëzia është disi po aq e ngjashme me magjepsjen sa është me "*harresën*" dhe "*kreativitetin*" e fëmijës së Nietzsche-s. Ajo brendësia e sapolindur në një botë me kënaqësi dhe paqe, dhimbje dhe luftë, e cila buzëqesh e pafajshëm nga mospërfillja dhe pohon se duhet pasur më shumë jetë, se duhet t'i thënë "po" jetës, nga vetë bërja e saj kreative mbi botën.[28] Që e harron atë që ishte (argumentin fillestar), e cila i thotë "*ti duhet*" – dhe pohon pafajësinë për të krijuar (e ndjek shtesën e argumentit fillestar duke u larguar prej tij, për ta ndryshuar atë plotësisht), duke thënë "*unë dua*."

[102] Njëmend, lidhja midis hermeneutikës intuitive dhe kërkesa e saj që argumenti fillestar të mospërfillet dhe të hulumtohet magjepsja e asaj që shkon përtej këtij argumenti, është përbrenda një projekt i lidhur ngushtë me Nietzsche-n.

> "*Ne nuk e konsiderojmë*," shkruan Nietzsche, "*falsitetin e një gjykimi si një kundërshtim ndaj një gjykimi; ndoshta këtu gjuha jonë e re do të tingëllojë më e huaja. Pyetja është se sa shumë gjykimi promovon dhe ruan jetën, sa mirë e ruan, dhe ndoshta edhe e kultivon, llojin. Dhe ne jemi thelbësisht të prirur të pohojmë se gjykimet më të gabuara (të cilat përfshijnë gjykime sintetike a priori) janë më të domosdoshmet për ne, dhe se pa pranuar trillimet e logjikës, (. . .), pa një falsifikim të vazhdueshëm të botës përmes numrave, njerëzit s'mund të jetonin – se një heqje dorë nga* ***gjykimet e gabuara do të ishte një heqje dorë nga jeta****, një* ***mohim i jetës***." (Nietzsche, 2003, p. af. 4)

[28] - Mendime të njëjta gjejmë edhe te mistiku Eckhart, "*ne s'dëshirojmë asgjë më shumë se jetën*" (Eckhart, 2009, f. 62), apo edhe në shinton e Hayao Miyazaki-it "*le të jetojmë, duke ia mirëbesuar gjithçka kësaj bote*" (Miyazaki, 2012, f. 553).

Për t'iu kthyer rastit tonë, pohimi D është një gjykim i gabuar, por kjo nuk duhet fare të merret si një kundërshtim ndaj të gjithë gjykimit – dhe ne nuk duhet hequr dorë nga gjykimet e gabuara sepse heqim dorë nga vetë jeta. Edhe atëherë kur D-ja ka arritur në një rrafsh të pranohet si gjykimi fillestar, hermeneutika intuitive është gjithmonë miu që kërkon vrimën e re, plasja e një dinamiti tjetër në kërcitjet më të vogla të argumentit, apo kritika e papërfunduar kundrejt gjithçkaje që vendoset para nesh si e vërteta tërësore – që e bën atë të kundërt më strukturalizmin, sepse asnjëherë nuk kërkohet të ngrihet një kështjellë e universalitetit. Edhe nëse, në fund të fundit, krejt ajo që kjo ndjekje e D-së mund të na sjellë janë gjykimet fiktive sintetike *a priori* të Kantit – të cilat Nietzsche këtu sa është duke i pranuar aq edhe duke hequr dorë prej tyre pikërisht nga mënyra se si Kanti i solli ato në jetë.

[II]. GJUHA SI MAGJEPSJE: WITTGENSTEIN-I I VONË

[103] Gjuha i mban të gjitha çelësat e magjepsjes. Përmes saj ne e kemi më të lehtë të kuptuarit jo vetëm se çfarë magjepsja bën, por edhe se në çfarë lidhje qëndron magjepsja me vetë gjuhën. Në këtë pjesë synimi është për të treguar se si përmes Wittgenstein-it të vonë, ku pohohet se kuptimi i gjuhës është përdorimi dhe jo njëjtësia e fjalëve me objektet, mund të arrihet te ky përfundim: te përfundimi se gjuha sa e shpreh bërjen e magjepsjes, po aq edhe e tregon lidhjen që e ka me të. Megjithatë, është shumë me rëndësi që para se të arrihet te Wittgenstein-i i vonë, të kalohet përmes Wittgenstein-i të hershëm. Sepse përfundimi pas të cilit jemi është, njëmend, edhe dallimi midis Wittgenstein-it të vonë (i *hulumtimeve filozofike*) dhe Wittgenstein-it të hershëm (i *traktatit logjiko-filozofik*) vetë. Kjo është, përderisa i Wittgenstein-i i hershëm me teorinë e tij të pamjeve e ndikon gjuhën që të ketë të kuptuarin e magjepsjes, është vetëm Wittgenstein-i i vonë ai i cili e bën gjuhën ta shpreh duke e përjetuar atë.

[II.I]. Wittgenstein-i i Hershëm: Shkalla e Rrëshqitjes

[104] Që nga botimi i tij në vitin 1922, *Tractatus logico-philosophicus*, pati dhe ende vazhdon të ketë ndikim në filozofi. Synimi i Wittgenstein-it të hershëm s'është naiv, megjithëse ai mundohet të japë një përgjigje për të gjitha pyetjet që kanë të bëjnë me njohjen tonë të gjërave: naive nuk janë as përgjigjet e tij. Edhe pse i detyrohet Russell-it dhe Frege-s për shumë gjëra brenda traktatit, siç e përmend edhe Wittgenstein-i vetë në hyrje këtë, ai njashtu ofron edhe kritikë ndaj tyre – bashkë me një nënvizim të kufizimeve të subjektit (metafizik) [5.641] dhe rolit të filozofisë ndaj "*logjikës së gjuhës*" [4. 112]. I gjithë traktati është i trupuar në njëfarë mënyre pothuajse dramatike, duke treguar se si ne e njohim botën duke u nisur nga objektet, faktet, pamjet e fakteve, pohimet, shprehjet, gjuhën dhe (etikën) e asaj që thuhet dhe e asaj që nuk duhet të thuhet.

[105] Me fjalë të tjera, Wittgenstein-i e fillon traktatin e tij duke shkruar se – "*bota është gjithçka ajo që është*[29]" [1]. Ontologjia e kësaj bote, për Wittgenstein-in, është e përbërë nga objekte të thjeshta [2.02] lidhja e të cilave i bën faktet atomike [2.01], që në anën tjetër i formojnë faktet tërësia e të cilave është bota [1.12]. Kjo është edhe një mënyrë për ta kuptuar botën përmes një *atomizmi logjik*, me lidhje tejet të forta empirike. Ku me fjalë të tjera, me apo pa dëshirë, për t'i kuptuar gjërat që janë, dikush duhet të niset nga gjërat më të thjeshta drejt tërësisë së atyre më komplekse. Kështu, gjëja më e thjeshtë te atomizmi i Wittgenstein-it të hershëm, janë objektet e thjeshta që përbëjnë substancën e botës [2.021]. Edhe pse Wittgenstein-i nuk jep ndonjë shembull të tyre, ato parakuptohet të jenë blloqet e padukshme, të pandarshme, e të paemërueshme që e ndërtojnë botën. Mandej vijnë faktet atomike, që janë lidhje e objekteve të thjeshta dhe shënojnë *gjendjen e gjërave* (Sachverhalt) [2.014]. Wittgenstein-i shkruan se shembujt e këtyre fakteve atomike nuk mund t'i marrin fare në mënyrë *a priori*, as se sa objekte ka në botë, çfarë marrëdhënie të thjeshta ka midis tyre dhe çfarë numrash ato kanë [5.553–5.5571]: që i bie se nuk është në punën tonë (por përdorimit logjikës të gjuhës) që t'i japë atyre shembuj konkret.

[106] Faktet, shkruan më pas Wittgenstein-i, në "*hapësirën logjike*" janë vetë bota [1.13]. "*Hapësira logjike*" mund të mendohet si mënyra apo aparatusi përmes së cilit të menduarit tonë bëhet. Ne, pastaj, bëjmë për vete tonë pamje të këtyre fakteve [2.1], të cilat paraqiten në këtë hapësirën logjike dhe janë vetë faktet [2.141]. Kjo është, ne i bëjmë faktet aty jashtë në pamje që paraqiten në hapësirën logjike këtu brenda, e cila si aparatus i të menduarit, shënon mundësinë e gjendjes së gjërave, e *fakteve atomike*, (të rreme apo të vërteta). Është pikërisht këtu vendi ku Wittgenstein-i edhe na jep teorinë e tij të korrespodencës. Pasi ai shkruan se "*forma e paraqitjes*" [2.151] – pra pamja mendore si fakti që është – është *mundësia* që lidhja e fakteve atomike janë sikur elementet e pamjes që kemi për to përbrenda [2.1511]. Kështu, pamje është e lidhur me realitetit [2.1512]. Dhe nëse elementet e pamjes janë apo nuk janë të njëjtat me lidhjen e fakteve atomike, përcakton edhe vërtetësinë e pamjes.

[107] Por çfarëdo pamje të fakteve që kemi, në mënyrë që ato të kenë mundësinë të paraqesin fare një fakt atomik – qoftë gabim apo jo – duhet të kenë formë logjike apo formë të realitetit [2.18]. Për shembull, nëse bota është e përbërë vetëm nga katrorë të kuq që kërcejnë dhe ne e kemi pamjen se bota është e përbërë nga rrumbullakë që lëvizin në mënyrë zigzage, atëherë ne

[29] - Përkthimi i parë për *case* ka qenë *çështje*. Më vonë, (nga profesori L. Nikollbibaj) më është sjell në njohje se në shqip *case* është përkthyer si *rast* – por, për hatër të rrethanës, është më mirë të përkthehet si *ajo që është*.

nuk kemi formë të realitetit apo formë logjike të pamjes (pyetje ngrihet nga erdhën rrumbullakët në një botë që ka vetëm katrorë).[30] Nëse forma e paraqitjes së pamjes është kjo forma logjike (reale) – atëherë pamja është një pamje logjike [2.181]. Pamja logjike e fakteve, pastaj, është mendimi (Gedanke) [3]. Diagrami i kalimit nga objektet e thjeshta, objektet, faktet atomike (gjendja e gjërave), faktet, pamjet e fakteve, hapësira logjike, pamja logjike e fakteve, te mendimi vetë, duket kështu:

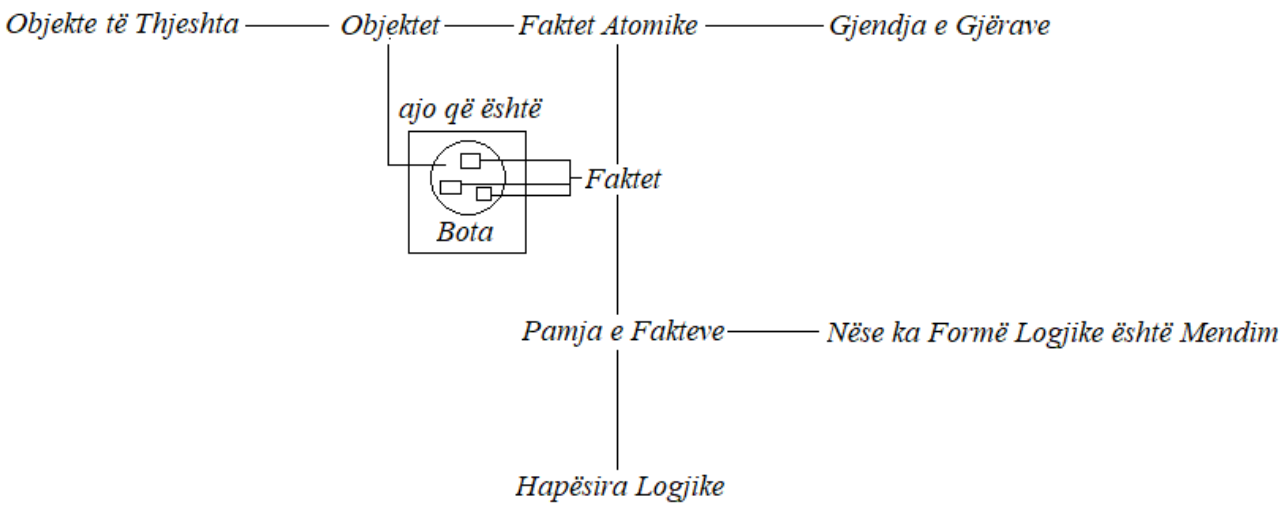

Fig. 8

Traktati i Wittgenstein-it – Gedanke

[108] Për të treguar vërtetësinë e një mendimi, duhet kuptuar se pamja logjike fakteve, e paraqitur në hapësirën logjike, duhet të krahasohet nëse është në korrespodencë me faktet atomike. Ta zëmë tani, kundrejt këshillës së Wittgenstein-it, por për hatër të kuptimit, se një fakt është se "*shiu po bie*" (edhe pse ai nuk është). Kështu, e kemi botën e fakteve atomike ku një fakt atomik (shiu + bie) është duke ndodhur. Ne e bëjmë një pamje të këtij fakti atomik dhe përbrenda hapësirës logjike ne mund të kemi pamjen se shiu është ose se shiu s'është i pranishëm, pasi të dyja janë brenda formës së realitetit. Megjithatë vërtetësia e pranisë së shiut që po bie, varet krejtësisht nga ekzistenca e faktit atomik. E paraqitur në diagram:

[30] - Kjo duhet të merret edhe si shembulli pse një gjendje e gjërave nuk është fakt nëse nuk është një gjendje e gjërave ekzistuese (Nikollbibaj, n.d).

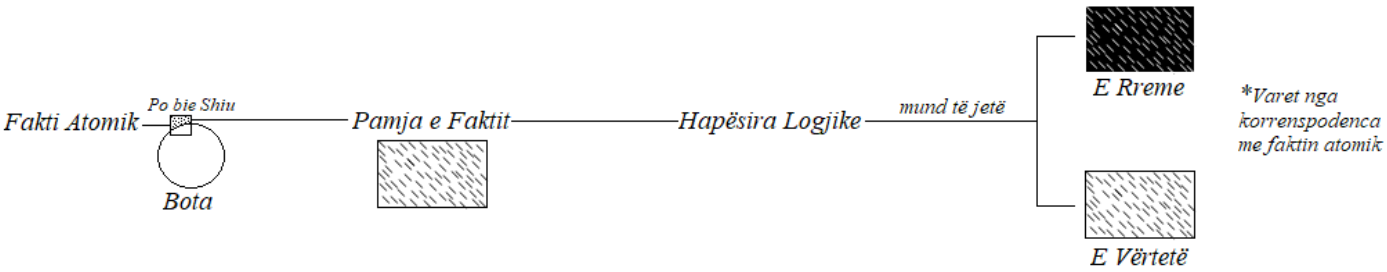

Fig. 9

Traktati i Wittgenstein-it – Vërtetësia e Gedanke

[109] Vërtetësia e pamjes logjike dhe mendimit të vërtetë është e rëndësishme nëse duam të flasim për gjuhën (logjike) të traktatit mandej. "*Metafilozofia*" (McManus, 2006, f. 4) e krejt traktatit që i jep edhe kuptim në fund shprehjes nga Wittgenstein-i se të gjitha pohimet e tij është e udhës të përdoren si një shkallë e cila duhet të rrëzohet pasi të ngjitesh në të, është deri në pikën që filozofia mund të jetë shërim për shumë nga lajthitjet që i kemi brenda gjuhës. Njëra prej të cilave lajthitjeve, patjetër se do të ishte edhe shembulli më lart për shiun, edhe pse ai na ndihmon ta njohim më mirë mendimin e Wittgenstein-it. Pra, filozofia, sipas Wittgenstein-it të hershëm, është një aktivitet dhe jo teori, objekti i së cilës është qartësimi logjik i mendimeve (Gedanken), përmes sqarimeve [4.112]. E vendosur mbi gjuhën, synimi i Wittgenstein-it është të tregojë se ajo ka rolin e qartësuesit të pohimeve e shprehjeve të saj. Se si këto të fundit bëhen, është atëherë kur mendimi (i pamjes logjike) e ka pohimin (staz) – që është shenja e perceptuar që e shpreh mendimin shqisërisht (shkrimi, zë etj.) [3.11]. Edhe te pohimet kemi pohimet elementare (sikurse te faktet që kemi fakte atomike), shprehja e të cilave – e vërtetë apo e rreme – projekton gjendjen e mundshme midis pamjeve logjike me faktet. E vërtetë apo e rreme, sepse ky projektim i gjendjes së mundshme duhet të krahasohet me gjendjen e gjërave sërish [3.11].

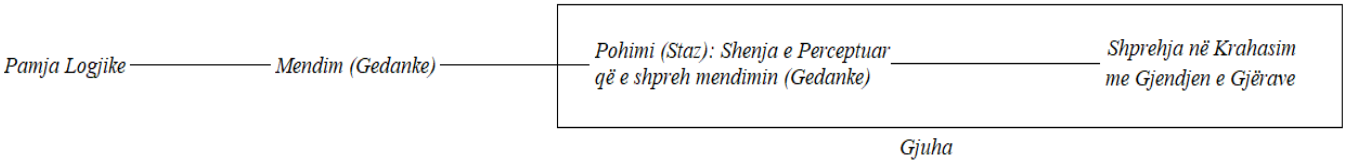

Fig. 10

Traktati i Wittgenstein-it – Vërtetësia e Staz

[110] Është interesante të mendohet se traktati duket se na ofron dy gjëra: gjuhën dhe pamjen, të cilat sa janë të lidhura me njëra tjetrën dhe nëse krahasohen kanë hierarkinë e njëjtë epistemike, sërish duket se janë të ndara në mënyrën se si paraqiten (njëra përmes pamjeve, tjetra përmes fjalëve). Sido që të jetë kjo, synimi i kësaj pjese dhe kalimi përmes Wittgenstein-t të hershëm, duhej të bëhej sepse:

1]. Duhej të shqyrtohej roli i filozofisë ndaj gjuhës, si shërim.

2]. Duhej të shqyrtohej se si gjuha bëhet, përmes pohimit dhe shprehjes që projekton.

3]. (Në mënyrë që më vonë të tregohet se) çfarë lidhje ka kjo me magjepsjen.

Punimi s'është i pari që merret me magjepsjen dhe traktatin e Wittgenstein-t, libri "*The Enchantment of Words: Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*" nga Denis McManus, hap shteg i pari në këtë drejtim. Aq më shumë kur përkufizimi i punimit për magjepsjen – si ajo që shënon ndjenjën e tërheqjes dhe frymëzimit, që e përjetojmë përballë atyre gjërave që kanë jetë më vete – duket të jetë krejt e brendshme për McManus-in. Kjo është, kur ai shkruan për shenjat (e perceptimit te pohimet) ai përdor gjuhën e jetës dhe vdekjes (McManus, 2006, f. 4), duke ardhur më shumë afër edhe pjesës së parë të punimit ku fjalët shihen si jetë më vete:

> "*Së fundmi*," shkruan McManus, "*unë propozoj që ne mund ta kuptojmë nënshtrimin tonë ndaj fantazisë së "jetës së pavarur të fjalëve" – magjepsjes sonë nga, dhe pas, fjalëve – si dëshirën tonë (çmendurisht) për të qenë të lirë nga një identitet, dhe se një njohje e këtij refuzimi të asaj që Weininger e quan "[shprehja] më e lartë e të gjithë moralit" është "pika etike" e Traktatit*." (McManus, 2006, f. 12)

[111] Argumenti i punimit që pason, është argumenti se kjo është vështirë e arritshme dhe thuajse e pamundur për Wittgenstein-in e vonë: përpos nëse nuk shihet një dallim midis "*fjalëve që kanë jetë*" dhe "*fjalëve që kanë magjepsje*," ashtu siç e sheh McManus-i (McManus, 2006, f. 208). (Mos të harrohet, pohimi i punimit është se jeta dhe magjepsja janë sinonime dhe jo diçka të ndara.) McManus-i e sheh të parën si të përfaqësuar nga Wittgenstein-i (i hershëm), kurse të dytën si të kritikuar nga ai (McManus, 2006, f. 208). Duke shkruar se në fund se:

> "*Janë ata [filozofët] që magjepsin dhe janë të magjepsur nga fjalët, nga fjalët – thjesht fjalë – me një jetë në dukje më vete*." (McManus, 2006, f. 210)

Kjo ndarje midis jetës dhe magjepsjes mund të bëhet vetëm atëherë kur parakuptojmë paradoksin e shkallës. Ja pse në fillim të pjesës është e shkruar Wittgenstein-i i hershëm e ka vetëm të kuptuarit e magjepsjes, kurse gjuha për të shprehur magjepsjen duke e përjetuar atë, ne duhet të shkojmë vetëm te kuptimi i saj që e ka Wittgenstein-i i vonë. Shkruar ndryshe, gjuha sipas Wittgenstein-it të vonë, na ndihmon jo për ta larguar shkallën e Wittgenstein-it të hershëm, – por për të treguar se si ai rrëshqet dhe e mbyt veten në ndarjen midis magjepsjes dhe jetës.

[II.II]. Wittgenstein-i i Vonë: Gjuha si Ποιεῖν

[112] *Hulumtimet filozofike*, njëherazi edhe lindja e Wittgenstein-it të vonë, është sërish një libër jo naiv me përgjigje njashtu jo naive. Aq më shumë, – është përgjigja e Wittgenstein-it për pothuajse të njëjtat vështirësi, vetëm se gjashtëmbëdhjetë vjet më vonë dhe krejt ndryshe nga traktati. Në atë që vijon, punimi do të ndalet në tre gjëra kryesore që e dallojnë Wittgenstein-in e vonë nga i hershmi: kjo është, lojërat gjuhësore, format e jetës, dhe kuptimi si përdorim i fjalëve. Sjellje në filozofi të cilat, me apo pa traktatin, e bëjnë që Wittgenstein-i, siç shprehet Scruton-i, "*tani të mendohet gjerësisht se është filozofi më i rëndësishëm i shekullit tonë*." (Scruton, 2001, pj. Wittgenstein) Për të arritur në shtjellimin e tyre, Wittgenstein-i e fillon hulumtimin e tij jo mbi gjërat më të thjeshta drejt atyre më komplekse, por nga mënyra se si një *pamje e thelbit të gjuhës njerëzore* (1) mendohet – të cilën ai përfundon duke e kritikuar. Shembulli i tij, Shën Agustini i rrëfimeve (1) dhe Sokrati (46).

[113] Shembulli i Agustinit mbi gjuhën është se fjalët qëndrojnë për objekte. Se kur ishte fëmijë, i kishte parë të rritur të shkonin drejt objekteve dhe t'i emëronin me tinguj, tinguj që me kalimin e kohës i bëri vetë dhe kështu e mësoi kuptimin e fjalëve. Kështu, për Agustinin, çdo fjalë kishte një kuptimi, ky kuptim lidhej me fjalën, dhe ishte objekti për të cilin fjala qëndron (1). Wittgenstein-i i vonë sjell para një mori argumentesh pse kjo është e vështirë të pohohet, por le ta marrim dy prej tyre. Ta mendojmë sikur pohimi "*është dera këtu, në të majtë*." Përderisa për Agustinin "*dera*" dhe "*majtë*" do të kishin shënjues objektivë – fjalët e tilla si "*është*," "*këtu*," "*në të*" nuk kanë shënjues të menjëhershëm, apo të paktën shënjues siç i nënkupton Agustini (8), (27), (38), (43). Ose ta marrim shembullin e një shpate, ekskaliburi mitik i mbretit Artur, të themi tani që tehu i saj është thyer. Si do të ishte i mundur që pohimi "*ekskaliburi e ka tehun e mprehtë*" të shprehej fare, kur kuptimi i fjalëve të tij (objekti) ka humbur (39), (44)? Apo edhe i një njeriu që ka vdekur (45)? Pra, kuptimi i fjalës qenka diçka që bëhet më tej përpos objektit të cilin e shënon.

[114] Të njëjtat kritika zgjatohen edhe për Sokratin ku "*thelbi i të folurit është i përbërë nga emrat*," dhe emra kërkohen për çdo objekt – që për Wittgenstein-in, i këtillë ishte edhe kërkimi i tij i traktatit (46). Çfarë Agustini e Sokrati janë duke bërë, është se janë duke iu afruar gjuhës me një lojë gjuhësore sikur ata tashmë e dinë një gjuhë tjetër, (parakuptuar se disi e kanë një gjuhë kur sapo kanë lindur), si ndaj gjuhës (amtare) dhe si ndaj botës (32). Shkruar ndryshe

dhe në shembullin e Wittgenstein-it vetë, ta mendojmë gjuhën sikur një lojë shahu ku fjalët qëndrojnë për figurat. Agustini dhe Sokrati janë duke i marr fjalët, (figurat), duke i larguar plotësisht nga rrethana, (nga fusha e shahut), dhe janë duke e bërë pyetjen "*çfarë është kjo fjalë*?" – "*çfarë është kjo figurë*?" Të menduara kështu fjalët nuk kanë përdorim dhe kuptim, pasi janë larguar nga rregullat dhe loja në të cilën ato kanë kuptim dhe janë të përdorshme (31). Të njëjtën kritikë (për pyetjet "*çfarë është x*") Wittgenstein-i e ka edhe më herët se *hulumtimet* për Sokratin, te *librat blu dhe kafe* (Wittgenstein, 1958, fv. 19-20).

[115] Sokrati dhe Agustini i ofrohen gjuhës me lojëra të tyre gjuhësore, megjithatë ata nuk e kuptojnë gjuhën si lojë gjuhësore, ashtu siç Wittgenstein-i i vonë argumenton se gjuhë është. Por çfarë janë lojërat gjuhësore (*Sprachspiele*)? Kthehemi sërish te shembulli i shahut, ku figurat qëndrojnë për fjalët. Le ta marrim tani pohimin "*është dera këtu, në të majtë*" – pohimi s'është vetëm duke i emëruar gjërat, por është duke i mbushur fjalët me kuptimi nga përdorimi që ne kemi për to brenda një forme të jetës (*Lebensform*). Kështu, "*është*," "*këtu*," "*në të*" janë të varura nga rrethanat (format e jetës) në të cilat jemi duke i jetuar dhe shprehur. Nëse s'do të ishte forma e jetës, korniza ku jemi duke i përdorur të pranishëm fjalët, "*është*" e pohimit do të ishte ngatërruar për ekzistencën, "*këtu*" për një këtu tjetër dhe jo ku jemi të pranishëm, "*në të*" për të treguar se jemi brenda diçkaje. Kështu, të folurit e një gjuhe është pjesë e një aktiviteti, ose forme të jetës, ku mundësia e jetës brenda kësaj forme vendos rregullat edhe shumësinë e lojërave gjuhësore që bëhen përmes saj (23). Ja pse Wittgenstein shkruan se gjëra të tilla si dhënia e urdhrave dhe bindja ndaj tyre; raportimi i një ngjarjeje; spekulimi rreth një ngjarjeje; këndimi i kukullave; hapja e gjëegjëzave; të bërit shaka, tregimi i shakasë; përkthimi nga një gjuhë në tjetrën e të ngjashme janë të gjitha lojëra gjuhësore (23) – pa objekte për të shënuar.

[116] Lojërat gjuhësore sjellin në pah shumësinë e kuptimit të fjalëve ("*ujë*" mund të jetë oqeani dhe uji në shishe), nëse fjalët s'janë pjesë e aktiviteteve gjuhësore që marrin kuptimin e tyre prej përdorimit nga format e jetës (njëfarë mënyrë e të thënit bërjeve të përbashkëta njerëzore). *Ujë* është uji i shishes (dhe jo i oqeanit) nëse forma e jetës ka përpara një shishe. Fjalët kanë kuptim, pra, pasi kuptimi i tyre vjen nga rregull-vendosja e përdorimit të përgjithshëm (dhe jo privat) të gjuhës (244-271). Ja pse te hulumtimet është e fshehur edhe një kritikë ndaj Dekartit: i cili me gurthemelin '*unë mendoj, prandaj jam*' të menduar si zhveshjen nga çdo gjë dyshuese, ngec në pikën ku përdorimi i fjalëve është shoqëror dhe jo individual (Scruton, 2001, pj. *Wittgenstein*). Që nëse mendohen siç ishte duke menduar Dekarti se është duke bërë, fjalët e tij mbeten pa shënues dhe subjekti i tij nuk ka formë jete fare – që është një

mënyrë e të thënit, se nuk ekziston fare. Kjo edhe mund të shihet si një bërje më tej e mendimit të Wittgenstein-it mbi subjektin, që e gjejmë si gjurmë edhe te traktati.

[117] Fjalët brenda lojërave gjuhësore, njashtu, nuk kanë një kuptim të fiksuar. Kuptimi i përdorimit të tyre varet nga rregulla që forma e jetës e vendos për to. Le ta marrim, për shembull, fjalën "*lojë*." Në një formë të jetës ku dy njerëz janë duke luajtur shah, njëri prej tyre thotë – "*jemi duke e luajtur një lojë*." Përdorimi i tij i fjalës "*lojë*" aty është duke nënkuptuar çfarëdo loje që shahu është. Ta marrim tani një formë të jetës ku dy njerëz janë duke luajtur me letra apo ku shumë prej tyre janë duke luajtur futboll. Nëse njëri prej tyre shprehet "*jemi duke luajtur lojën X*" – gjithmonë "*loja*" qëndron në thelb e panjohur. Ajo i "*shënon*" shumë gjëra që s'kanë ngjashmëri aspak (strategji jo-strategji, fizike jo-fizike, shans jo-shans etj), por edhe ngjashmëri (fitues humbës, kundërshtar, synim etj). Wittgenstein-i këtu e sjell para *ngjashmëritë familjare* (*Familienähnlichkeit*), kjo është, fjalët (si "lojë") që e marrin kuptimi e tyre nga përdorimi brenda një forme të jetës, duhet mendohet sikur formojnë një "*familje*" [66]. Nëse dikush e merr fjalën "*lojë*" nga forma e jetës, si Sokrati apo Agustini, dhe e bën pyetjen "çfarë është *loja*" – dikush asnjëherë nuk mund të mendojë familjen, shumësinë e trupëzuar, të cilin e ka kjo "lojë" e shtrirë nëpër morinë e formave të jetës ku është duke u përdorur. *Loja* e Sokratit dhe Agustinit, bashkë me *unë-in* e Dekartit, gjithmonë do të kishin nevojë për një objekt – të cilin nuk do të mund ta shënonin asnjëherë.

[118] Është pikërisht te lojërat gjuhësore që Wittgenstein-i gjen vendin e filozofisë. Ajo duhet të lë gjithçka ashtu siç është dhe nuk duhet përzihet në përdorimin e gjuhës, por ta përshkruajë atë (124). Bërja e filozofit konsiston në mbledhjen e kujtesave për një qëllim të caktuar (127): qëllimit për të mos reduktuar apo shpjeguar (siç mundoheshin Agustini, Sokrati dhe Dekarti për shembull) dhe thjesht për të vendosur gjithçka para nesh (126). Filozofia, për Wittgenstein-in, duket se sa është e përgatitur për këtë gjë, po aq sa edhe e para bie në tundimin për ta bërë të kundërtën. Me fjalë të tjera, filozofia është sikur ne jemi duke folur për kuptimet e gjërave vetëm për të gjetur fjalën e duhur për të thënë atë që duam. Pyetja e saj është deri në pikën që ne mund t'i japim një llogari të duhur tundimit për të përdorur një shprehje të veçantë, edhe pse ajo nuk është ky tundim (254). Kjo, megjithatë, tregon shumë pse Wittgenstein-i shkruan se "*kur dikush merret me filozofi, arrin në pikën ku do të donte vetëm të lëshonte një tingull të paqartë*" (261).

[119] Duke qenë se filozofia është pjesë e një forme të jetës, e cila gjithmonë është në kërkim për të shprehur duhur gjithçka që sillet para nesh: ajo kështu është edhe një lojë gjuhësore (254)

tejet terapeutike (dhe jo shëruese), që mundohet të sjellë këtë *gjithçka që është* para nesh. Që i bie, filozofia sjell "*format e jetës,*" *'kuptimin si përdorim,*" *"lojërat gjuhësore*," por ajo sjell edhe "*faktet atomike*," "*pamjet*," dhe "*pohimet*." Me një ndryshim megjithatë, kur të parat vetëm sa e kanë përshkruar botën, të dytat kanë sjell përfundime për to. Terapia e filozofisë (255), për Wittgenstein-in, qëndron në atë se filozofia nuk nxjerr përfundime – "*filozofia shpreh vetëm atë që të gjithë e bëjnë*" (599). Ky dallim është për t'u kuptuar, në gjuhën e punimit, si *bërja kërpudhore* vs. *bërja bimore* e gjuhës. Wittgenstein-i i hershëm është bërje kërpudhore gjuhës, që kthehet dhe tregohet pse është i tillë nga Wittgenstein-i i vonë. Wittgenstein-i i vonë është një bërje bimore e gjuhës, që e kupton dhe shpreh duke e përjetuar gjuhën si jetë më vete. Apo, gjuhën si magjepsje më vete, e cila edhe pse është e "varur" nga format e jetës, ajo e ka një jetë të sajën larg prej tyre. Gjuha largohet nga objektet dhe jeton përtej tyre – ku gramatika (20), (496), fjalët, dhe kuptimi janë jetëbërja e saj.

[120] Kur Agustini, Sokrati dhe Dekarti vendosin t'i largohen gjuhës si jetë më vete, ja pse ata mund të jetojnë sërish në gjuhë – dhe e vetmja arsye pse ata mund të jetojnë në gjuhë është sepse mendimet e dhëna barten nga jeta që gjuha ka. Nëse fjalitë që shprehen në gjuhë do të ishin jeta e gjuhës, atëherë fjalitë nuk do të ishin të mundur nëse nuk janë ashtu siç gjuha është (rasti i njëjtë me ekskaliburi, vetëm se këtu "*shpata*" është "*fjalia*"). Kjo është, pa marr parasysh se janë format e jetës që vendosin rregulla të përdorimit të fjalëve, gjuha ngrihet mbi to dhe bëhet një jetë më vete. Nëse ne themi që gjuha është e varur nga fjalitë, ne atëherë jemi duke kërkuar objektin "*gjuhë*" – dhe gjuha nuk ka objekt për të ofruar, përpos jetën e saj përmes shumësisë së lojërave gjuhësore, formave të jetës, kuptimit si përdorim, dhe rregullave që pasojnë. Agustini, Sokrati dhe Dekarti mund të thonë diçka të kundërt për gjuhën nga mënyrën se si gjuha vetë është, sepse gjuha ia dhuron mundësinë që vetë fjalitë e tyre të gabuara të mos kenë objekte brenda gjuhës dhe sërish të jenë të "*gjalla*."

[122] Ashtu sikurse fjalët që nuk kanë vetëm objekte për kuptimin e tyre, ashtu edhe gjuha nuk ka vetëm "*objekte*" për fjalitë e saj. Ose Wittgenstein-i i vonë ose Wittgenstein-i i hershëm e ka të drejtë, por kur të dytë janë të mundur brenda gjuhës, cilido qoftë që e ka të drejtë, njëri prej tyre është i varur tërësisht nga gjuha për fjalitë e tij ndaj gjuhës që i ka të gabuara. Pohimet "*unë jam duke folur*" dhe "*unë nuk jam duke folur*" kur dikush është duke folur, – i pari sjell para nesh atë që është ("objekti" i saj janë fjalët që dalin): i dyti nuk sjell para nesh asgjë edhe pse dikush është duke folur. Ne kemi një mungesë të "objektit" te pohimi i dytë, sepse dikush është duke folur (edhe pse e mohon atë). Por ashtu sikurse emri "*Albnor,*" nëse Albnori e vret

veten apo vdes, vazhdon të jetë brenda gjuhës, ashtu "*unë nuk jam duke folur*" vazhdon të jetë në gjuhë, edhe nëse *objekti* i saj mungon – dhe dikush mund ta besojë atë.

[123] Llojet e metagjuhës tarskiane, ku paradokset shërohen përmes shënimit të tyre si përdorime të gjuhës në mënyrë të ngatërruar, janë anti-opioidet përmes së cilës ne e ulim jetën e gjuhës që ajo të bëhet e kuptueshme për botën tonë. Kjo i bie se paradokset dhe terapitë metagjuhësore janë të mundura vetëm sepse gjuha ka jetë. Në gjuhë, me fjalë të tjera, fjalia e gjen veten të magjepsur dhe ne jemi të magjepsur prej saj (edhe nëse fjalia është gabim) – jo sepse fjalia është kurora e formës së jetës prej së cilës gjuha "*varet*," por sepse gjuha arrin ta mbajë atë në jetë edhe kur objekti i fjalisë është i vdekur. Është pikërisht për këtë veti të gjuhës, që për Wittgenstein-in e vonë mund të thuhet se gjuha është një ποιεῖν, poiein: apo poetikë, që e bën vetë veten e saj.

[II.II – I]. Filozofia si θαυμάζειν: Teshtitja Mendore e Platonit dhe Aristotelit

[124] Ka një kritikë të mundshme nga Wittgenstein-i vonë që mund t'i bëhet jo vetëm mënyrës se si filozofia është bërë (të cilën ai e bëri sa ishte gjallë),[31] por edhe mënyrës se si filozofia është menduar. Përpos nëse nga këtu e braktisim kritikën e Heidegger-it ndaj filozofisë (si mendim teknik) dhe sjelljes se na duhet mendimi meditativ, (jo kalkulativ). E argumentuar siç duhet, filozofia sipas Wittgenstein-it të vonë, nëse nuk arrin te mendimi meditativ, prapë se prapë nuk mund të thuhet se është mendim teknik. Njëmend, filozofia e Wittgenstein-it të vonë është një terapi kundër mendimit teknik: sepse është kundër atij mendimi kalkulativ që vetëm filozofia mund të na sjellë me pyetjet "*çfarë është x*," të tilla si të Sokratit, Agustinit dhe Dekartit.

[125] James F. Peterman-i, në librin e tij –*"Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project,"* – nxjerr disa gjëra tejet interesante për filozofinë si terapi të Wittgenstein-it të vonë. Fillimisht se 1]. filozofia si terapi e Wittgenstein-it të vonë është e lidhur me etikën e heshtjes së Wittgenstein-t të hershëm, nëse e kuptojmë se

[31] - Është mjaft tregues i mirë pse shumica e studentëve të Wittgenstein-it sa ishte profesor, nuk e vazhduan më fare filozofinë.

ai e braktis krejt transcendencën (shkallën) e traktatit dhe e merr vetëm aspektin etik (Peterman, 1992, f. 30). 2]. Se filozofia si terapi është një "*rrëfim dialektik*," ku synimi i terapisë është të jemi më të pranishëm në formën e jetës dhe më larg ngatërresave (sikur ato të Sokratit dhe Agustinit (Peterman, 1992, fv. 40 & 129-130) (Peterman, 1992, f. 39)). Ky rrëfim dialektik, kur fjalitë tona për botën vihen në pikëpyetje se sa afër janë me format e jetës, është edhe vetjak edhe shoqëror. Shoqëror, jo vetëm në njohjen e lidhjes sonë me formën e jetës (i.e me tjetrin), por edhe se terapia bëhet atëherë kur terapisti na tregon ngatërrimet tona dhe synon që të na sjellë sa më afër me formën e jetës (Peterman, 1992, f. 39). Vetjake, sepse ashtu sikur vetë filozofia e Wittgenstein-it të vonë – që është edhe terapia e tij kundrejt vetes së hershme – ka të bëjë drejtpërdrejtë me formën e jetës tonë (Peterman, 1992, f. 53).

[126] Terapia e filozofisë shënon atë "*njëmendësinë se jeta është problematike*" (një jetë sikur Sokrati, Agustini apo Dekarti do ta jetonin) "*tregon se forma e jetës suaj nuk përshtatet me kallëpin e saj*" siç shkruan Wittgenstein-i (Peterman, 1992, fv. 25-26). Ku, ashtu sikurse shkruan krejt me të drejtë Peterman-i, përkthyesi në anglisht e përdor "*mould*" (në shqip "*kallëpin*") për "*Form(ë)*" gjermanisht. Pra, terapia synon që forma e jetës sonë të përshtatet me formën e jetës tonë. Kjo nuk është tautologji, thjesht nënkupton jo se si bota duhet të jetë (të menduarit e këtillë sjell ngatërrime), por se si ajo është. Edhe filozofia e Platonit edhe ajo e Agustini ishin terapi (Peterman, 1992, fv. 129-30), sepse loja e tyre gjuhësore mundohej ta kapte botën dhe gjuhën përmes një rrëfimi dialektiko-dialogjik. Është vetëm Wittgenstein-i i vonë, megjithatë, dhe terapia e tij që paraqesin shtegun që të jemi të njëjtësuar si nga gjuha ashtu edhe nga mendimi në formën tonë të jetës (qoftë kjo formë njerëzore e një filozofi apo jo). Me falë të tjera, Wittgenstein-i dhe terapi e tij e lënë botën ashtu siç është: Platoni dhe Agustini mundohet ta shpjegojnë atë dhe, kështu, tundohen ta bëjnë botën atë siç duhet të jetë (Peterman, 1992, f. 130).

[128] Të marrim tani formën e jetës së dikujt që filozofon sipas Platonit dhe Aristotelit. Të dy duket se pajtohen se filozofia fillon me "θαυμάζειν" [*thumazein*] – habi (Plato, 1921, f. 155d) (Aristotle, 1968, f. 982b). Zakonisht, kjo kuptohet sikur janë duke thënë se në një formë të jetës, ku është e pranishme dalja e diellit – dikush habitet dhe thotë "*pse dielli lind*?" dhe këtu është fillimi i filozofisë. Njëmend jo, Platoni dhe Aristoteli pajtohen njashtu se filozofia lind nga habia qe na japin aporitë dhe jo vetë kjo "*dalja e diellit*" (Plato, 1921, f. 155d) (Aristotle, 1968, f. 982b). Kjo është, jo që "*pse dielli po lind?*" por kur ne e bëjmë aporinë "*pse dielli del në lindje dhe jo në perëndim?*" – është habia e kësaj aporie që i jep jetë filozofisë. Filozofia e

Wittgenstein-it të vonë, kështu, nuk mund të mendohet asesi krejtësisht si mendim meditativ, sepse prapë se prapë për atë filozofia nuk kthehet te pyetja "*pse dielli po lind*?" Megjithatë, ajo është një "*mendim meditativ*," dhe jo kalkulativ (sikur tundimi i Platonit dhe Aristotelit), kur e kemi habinë "*pse dielli del në lindje dhe jo në perëndim*." Pse? Sepse përderisa ne jetojmë dhe përdorim gjuhën për të shprehur format e jetës tonë – ne gjithmonë do të kemi nevojë për filozofinë. Gjithmonë do të kemi nevojë për atë lloj terapie e cila pasi aporia është krijuar dhe para se ajo të jetë zgjidhur, nuk na lë të tundohemi nëpër ngatërrime dhe na sjell në njëjtësi vetëm me përjetimin e formës së jetës ashtu siç jemi duke e përjetuar.

[129] Kjo, më pas, tingëllon shumë afër me filozofinë ashtu siç e praktikonin para-sokratikët (nëse ata mendohen se janë duke e bërë një formë të filozofisë së jetës). Sepse gjersa Sokrati dhe Aristoteli mundohen të japin përgjigje për gjithçka që është, Wittgenstein-i ofron terapi për atë që gjendet atje jashtë e cila ndikon këtu brenda. Kjo është, sepse problemi i filozofisë sipas Wittgenstein-it nuk është që ajo t'i zgjidhë apo kalojë këto apori, por vetëm të japë njëfarë përshkrimi sa më të duhur formës së jetës. Shkruar ndryshe, për Wittgenstein-in e vonë, problemet e filozofisë janë probleme të jetës, dhe jo të aporive. Peterman-i shkruan:

> "*A ka kuptim, megjithatë, të mendojmë për problemet filozofike si probleme të jetës? Mënyra se si i përshkruan Wittgenstein këto probleme, patjetër se po. Ai i përshkruan këto enigma si krijuese të shqetësimeve të thella dhe i krahason ato me një formë çmendurie, dhimbjesh mendore, gunga në të kuptuarit e kështu me radhë. Dhe nëse një filozof kërkon mendime që janë në paqe, mendimet që nuk janë në paqe me siguri mund të përbëjnë një problem të jetës.* (. . .) *Pra, në përmbledhje, ai i trajton problemet filozofike si probleme të jetës*. (. . .) [Kështu] *Ai përshkruan se si problemet e jetës zgjidhen duke rënë dakord me formën e jetës së dikujt*." (Peterman, 1992, f. 27)

Sikur për të treguar filozofinë që duhet të na largojë nga të menduarit kalkulativ, Wittgenstein-i thjesht na thotë "*mos mendo, por shiko*!" (66). Në një kuptim, nëse Heidegger-i flet për mendimin meditativ, filozofia e Wittgenstein-it të vonë është vetëm një meditim ("*por shiko*!") mbi atë që është – ku sa më pak mendim, aq më mirë si për formën ashtu edhe për terapinë e jetës tonë. Wittgenstein-i nuk është duke e bërë vetëvrasjen e filozofisë apo mendimin kështu, ai thjesht është duke e bërë terapinë e atij mendimi dhe filozofie që na shpie në teshtitje mendore (për të cilën çrregullim infektuesit janë Sokrati, Platoni, Agustini, Dekarti etj).

[II.III]. “Format e Jetës”: Agamben-i kundrejt Scruton-it

[130] Është e udhës të ndalmi, sapo pak, mbi atë se si janë kuptuar “*format e jetës*” të Wittgenstein-i, sepse kjo e ndihmon punimin të argumentojë për përfundimet e nxjerra. Scruton-i e merr pozicionin, dhe duket sikur e shtynë aq shumë Kantin brenda Wittgenstein-it, saqë format e jetës së Wittgenstein-it i dalin, Kantian(e) (Scruton, 2001, pj. Wittgenstein). Peterman-i jo vetëm nuk pajtohet me këtë, por nuk pajtohet as me format e jetës të Wittgenstein-in sikur janë neo-kantiane (Peterman, 1992, f. 115). Agamben-i i kupton ndryshe format e jetës të Wittgenstein-it. Ai i sheh ato, duke u nisur mbi kenobinë (cenoby) e jetës së murgjve, si të lidhura drejtpërdrejtë me habitusin dhe rregullat e bashkësisë (tonë) ontologjike (Agamben, 2013, f. 58). Punimi është më afër me kuptimin ontologjik të formave të jetës, dhe jo atë kantian. Por pse?

[131] Nga ajo që është argumentuar, për gjuhën si magjepsje, punimi nuk pajtohet me Scruton-in mbi format e jetës: sepse gjuha nuk është e “*varur”* në format e jetës, sa kuptimi i fjalëve të saj varet prej formave të jetës ku përdoren. Gjuha është e pavarur prej formave të jetës, sepse ajo lejon brenda vetes edhe fjali të cilat janë gabim mbi vetë “*natyrën*” e gjuhës (paragrafi [108]). Fjalët pa objekte dhe ngatërrime të tilla si të Agustinit, për shembull, janë të mundura sepse ato mbahen gjallë nga vetë forma e jetës që gjuha e ka. Vetia që mund të thuhen fjali krejt paradoksale në gjuhë, është sepse gjuha posedon një aparatus të jetës ku mundësia e gabimeve dhe të vërtetave i detyrohen jetëbërjes së saj (fjalëve, kuptimit, gramatikës etj). Mund të thuhet se gjuha fillon nga njerëzit, sepse ajo ka filluar prej tyre, megjithatë kurdo që aparatusi i saj është aty tashmë – ajo e krijon një jetë më vete, aq të fuqishme dhe magjepsëse, sa njeriun e ngatërron, habitë, dhe i krijon probleme jetësore në nevojë për terapi (filozofike).

[132] Aq më shumë, dhe sërish një kuptim i përgjithësuar, Scruton-i thotë se Wittgenstein-i i vonë është antropocentrik (Scruton, 2001, pj. Wittgenstein). Duke u nisur se ajo fjalë përdoret më shumë për aradhen e filozofëve nga Sokrati deri te Dekarti e përtej, duke nënvizuar filozofitë moderne: dhe sidomos kur argumentohet se gjuha është magjepsëse (se ka një jetë më vete dhe njeriu endet rreth orbitës së saj) – duhet të kemi shumë kujdes me këtë përshkrim. Sepse në këtë pikë duhet të bëhet pyetja nëse “*antropocentrik*” duhet të përdoret për ta shënuar Wittgenstein-in e vonë apo nuk duhet të përdore fare. Nëse po, atëherë ky term, që zakonisht

ndërlidhet me filozofi të cilat Wittgenstein-i dëshironte t'i jepte fund, duhet të zgjerohet që të lë një vend veçantë dhe të pavend edhe për dikë si Wittgenstein-i i vonë.

[133] Agamben-in mendon ndryshe për "*format e jetës*" të Wittgenstein-it, ai i gjen ato në bërjen ontologjike të jetës së manastireve dhe, pastaj, françeskanëve. Për të treguar këtë, Agamben-i niset nga bashkësia para-politike (në mungesë te Aristoteli (Agamben, 2013, f. 11)) kenobike e murgjve, që është quajtur në greqishten e vjetër *koinos bios* (jeta e përbashkët) (Agamben, 2013, f. 6). Qëllimi i tij është të tregojë se si jeta dhe rregulla janë bërë të njëjtësuara pothuajse të pandara te murgjit dhe se si jeta e tyre monastike u përballë me konceptimin e kësaj gjëje nga shekulli i pestë deri te françeskanët (Agamben, 2013, pj. preface). Është interesante se si Agamben-i e sheh në këtë gjë edhe njëfarë prototipi të rregullimeve politike të perëndimit që pasuan (Agamben, 2013, f. 59). – Për shembull, duke i kujtuar kërkimet e Foucault-s në aparatuset e disiplinës (burgjet, shkollat, barakat, kolegjet etj), dhe duke kujtuar se si në jetën monastike kishte ndarje kohore për të bërë gjëra të caktuara: Agamben-i shkruan se është lehtësisht e harruar, që edhe pse Foucault-ja e përmend, murgjit e bën këtë para se të bëhej mënyra se si bota moderne e formon jetën e saj (Agamben, 2013, f. 19). – E gjitha kjo është produkt nga mendimi i krishterë se forma e jetës është nën formën dhe rregull-vendosjen e jetës së Krishtit. Se rregulla (ideali i Krishtit) dhe jeta (e murgjve, françeskanëve) duhet të bëhej një (Agamben, 2013, f. 105). Një gjë e bërë radikalisht jo vetëm në manastire, por edhe nga françeskanët (Agamben, 2013, f. 144).

[134] Punimi është më afër me Agamben-in, në kuptimin e tij për formën e jetës si ontologjike. Pse? Fillimisht, kjo mund të vërehet edhe në kundërshtimin e punimit ndaj McManus-it për "*jetën*" dhe "*magjepsjen*" e fjalëve. Shkruar ndryshe, te Scruton-i format e jetës janë duke u parë në racionalitetin dhe autonominë që Kanti e parasheh për to, McManus-i e bën të njëjtë vetëm se për fjalët. Scruton-i dhe McManus-i duhet gjithmonë të sjellin dallim se çfarë quajmë formë të jetës. Qoftë forma e jetës që duhet të jetë njeriu racional dhe autonom (dhe jo njeriu irracional dhe i varur), qoftë fjalët si jetë (dhe jo magjepsje). Këto dallime Wittgenstein-i i vonë, dhe terapia e filozofisë së tij, siç argumenton edhe Peterman-i, nuk gjenden. Punimi është më afër me Agamben-in, në kundërshtim se forma e jetës është Krishti, por se forma e jetës është e lidhur me mënyrën se si ne ontologjikisht e bëjmë dhe e përjetojmë jetën (të ndarë nga mënyra se çfarë e mendojmë rregullën, – Krishtin, – të jetë). E aplikuar për gjuhën, punimi është duke marr pozicionin se gjuha vetë ka një formë të jetës dhe rregullat të cilat i bën (gramatika, fjalët, kuptimi) – përbëjnë ontologjinë e saj.

[135] Për Scruton-in dhe McManus-in terapia e Wittgenstein-it largohet krejtësisht, sepse në vend që njeriu i ngatërruar të sillet afër me formën e jetës: ata përfundojnë se forma e jetës duhet të jetë diçka tjetër përpos ajo që është (murgjit dhe françeskanët e bën të njëjtën gjë). Scruton dhe McManus, njëri me fjalët tjetri me formën e jetës, vetëm sa janë duke bërë ngatërrime kundër Wittgenstein-it të vonë. Ata janë në nevojë të terapisë që Wittgenstein-i i vonë mund t'ia dhurojë.

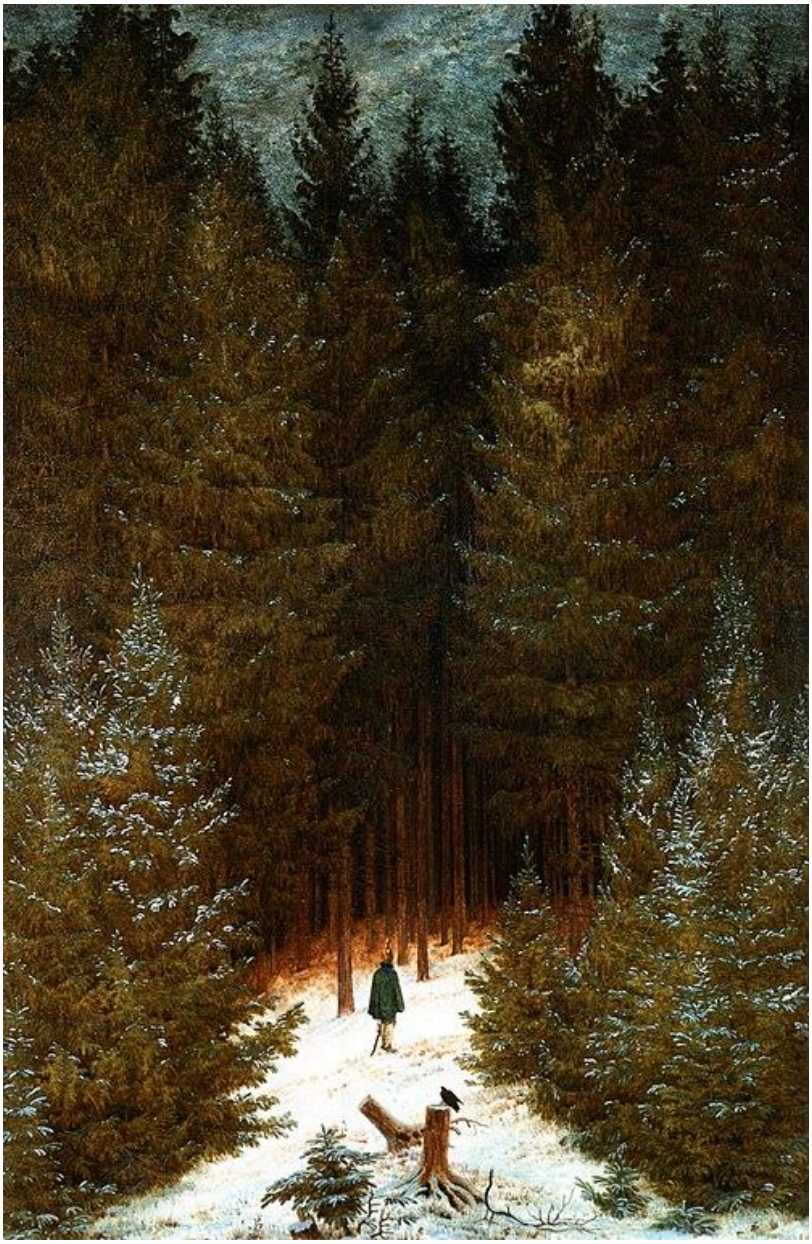

Fig. 11

Caspar David Friedrich (1774-1840)

"*Chausser-i në pyll*"

(1813-14)

[E marr për të treguar fantazinë *(pyllin)* në raport me njeriun racional *(Chausser)*.]

[III]. PSIKA SI MAGJEPSJE: JUNGU ARKETIPOR

[136] Çfarë është mendja? Filozofitë moderne tregohen të qarta, çfarëdo që mendja është, synimi i saj është të mendojë sa më në mënyrë të duhur mbi objektet. Vështirësia me këtë përfundim është pyetja se çfarë është ajo gjë në mendje e cila nuk mendon siç duhet mbi objektet. Filozofitë moderne sërish tregohen të qarta, shqisat janë për t'u fajësuar në një mënyrë apo tjetër. Qoftë nga këndi racionalist, empirist, kritik apo dialektik: sa më larg ngatërrimeve shqisore (Dekarti, Leibniz, Wolfi) apo metafizike (Hume, Locke, Berkeley), aq më afër qëllimit – qoftë edhe nëse përgjigjet janë a-priori-sintetiko-agnostike (Kant) apo absoluto-koncepto-sintetike (Hegel). Me ardhjen në skenë të mendimit perëndimor psikanaliza, thuhet se subjekti i këtyre filozofive moderne shkatërrohet me "*pavetëdijen*." Por ky lloj argumenti është modern. S'është pavetëdija që e shkatërron atë, por mospërfillja e kurthit të *mendjes* dhe futja e "*psikës*" – e cila e përmban edhe vetëdijen edhe pavetëdijen – si diskurs i ri, ajo që e ndryshon paradigmën. Në atë që pason do të argumentohet mbi dallimin e mendjes dhe psikës, përmes pikëpamjes jungiane drejt origjinës së vetëdijes dhe *unus mundus-it* alkimik.

[III.I]. Piska dhe Unus Mundus: Jungu Midis Modernës dhe Postmodernës

[137] Për Jungun, psika është tërësia që e mban edhe vetëdijen edhe pavetëdijen (Jung, v. VI, 1971, par. [784], [797]). Ai e dallon psikën nga shpirti, duke e quajtur këtë të fundit bërje të komplekseve, që mund të quhet personalitet: ndër të cilat dallojmë disa qëndrimet 1]. eroso-emocionale ("*aspekti femëror në mashkulloren*" – Anima), 2]. logo-logjike ("*aspekti mashkullor ne femëroren*" – Animus), dhe 3]. maska që e vendosim në shoqëri (persona) (Jung, v. VI, 1971, par. [789]-[811]). Pse shpirti përmban bërje të komplekseve (qëndrimet), është sepse për Jungun ajo se çfarë komplekset janë është shabllon ndjesor i pavetëdijes sonë personale me njëlloj autonomie apo mini-personaliteti brenda nesh që zakonisht krijohen nga traumat apo gjendjen të tjera tejet emocionale (Jung, v. VIII, 1969, par. [201]).

[138] Kjo është, ta mendojmë sikur jemi duke u ballafaquar me humbjen e babait tonë dhe gjatë pikëllimit ne bëhemi tejet të mirësjellshëm ndaj tjetrit, edhe deri aty ku nuk duhet. Ta

mendojmë, njashtu, sikur ky shabllon i mirësjelljes është gjithnjë aty kur takohemi me rrethana pikëlluese apo të rënda. Për shembull, nëse na bëhet një padrejtësi e madhe, në vend se gjendja e rëndë emocionale të na dërgojë në një reagim të natyrshëm shpërthyes: shablloni i krijuar pavetëdijshëm që u përvetësua si qëndrimi ynë gjatë pikëllimit për babain, e zë vendin e reagimit tonë (ja pse autonom). "*Mirësjellja jonë*" ka kaluar në pavetëdijen personale dhe është bërë – *by default* – shablloni ynë ndjesor për t'u përballuar me gjendjet e rënda emocionale: pra, është bërë kompleks. (Bachelard-i do ta përdor këtë më vonë për elementet, duke e lidhur atë me arektipet.) Jungu, diku tjetër shprehet për dallimin mbi psikën se filozofët duke e marr vetëm një pjesë të shpirtit (duke e bërë një kompleks *logo-logjike*, i.e *racional*) kanë hequr dorë nga pyetja mbi tërësinë e asaj që gjendet në "*mendjen*" tonë (Jung, v. VIII, 1969, par. [343]-[442]).

[139] Kur Jungu shkruan "*pavetëdije personale*" ai ka në mendje vetëm pjesën e shtypur nga egoja, shtypjen individuale, mbi psikën (Jung, v. VI, 1971, par. [824]). Pavetëdija e Freud-it ndalon këtu. Jungu shton përkrah kësaj edhe pavetëdijen kolektive, që përbëhet nga arketipet (Jung, v. VI, 1971, par. [824]). Argumenti i Jungut për arketipet dhe pavetëdijen kolektive fillon me instinktin e sjelljes (Jung, v. VIII, 1969, par. [270]). Nëse kemi gjëra instinktive që kanë mbetur empirikisht te ne nga sjellja e përsëritshme përgjatë evolucionit, atëherë kemi edhe pamje që kanë mbetur te ne po në të njëjtën mënyrë (Bachelard-i e quan këtë "*imagjinata materiale*"). Kjo e shpjegon pse, për shembull, nëpër kultura të ndryshme kemi motive dhe pamje të njëjta – të zotave, mitologjive, religjioneve etj. – edhe kur këto kultura nuk kanë pasur kontakt me njëra tjetrën. Quhet pavetëdija kolektive, sepse është njëlloj mbajtësi i të gjithë pjesës subjekto-imazhike që është krahë për krahë me instinktet e sjelljes – kështu, gjenetike, e trashëguar, a priori (Jung, v. IX, 1969, par. [88]-[89]). Ja pse, në psikoterapinë Jungiane, simptomat psiko-fizike dalin në ëndrra, art, apo letërsi, sepse nëpër to gjurmohet nëse psika është duke treguar se ka shkuar në njëanësi kolektive apo individuale. Në njëanësi individuale, ku është shtypur nga egoja dhe krijohet e kundërta, Hija e saj: kurse në atë kolektive, ku është shtyrë të shtypet pjesa arketipore nga kultura e ndërtuar rreth vetëdijes. Por si është e mundur kjo?

[140] Kur psika është tërësia e pavetëdijes dhe vetëdijes, energjia e saj (i.e., libido), për Jungun, natyrisht që kërkon balancim mes tyre (Jung, v. VIII, 1969, par. [26]). Nëse vetëdija shkon në qoshen ekstreme, atëherë kemi njëlloj kulture sikur ajo paranoiake perëndimore me racionalizmin. Racionalizmi këtu nuk është qartësi, por një psikozë e masës (Jung, v. XVI,

1970, par. [83]). Nëse pavetëdija derdhet mbi ego-në tonë – sepse për Jungun vetëdija dhe ego nuk janë e njëjtë: vetëdija është mendimi i mundshëm, kurse ego është mendimi që e bëjnë në këtë mundësi (Jung, v. VI, 1971, par. [700]) – atëherë përfundojmë në skizofreni (Jung, v. III, 1960, par. [518]). Balancimi nuk është aspak dialektik apo i vetëdijshëm, balanicmi[32] i energjisë së psikës është enantiodromik dhe i pavetëdijshëm (biologjik). Pra, në rast të njëanësimit të vetëdijes apo pavetëdijes, psika biologjikisht reagon duke e bërë të pranishëm jo instinktin e sjelljes për të na mbrojtur nga rënia në tokë (për shembull), por instinktin e pamjeve (i.e. pavetëdijen kolektive) për t'i treguar vetëdijes se diçka s'është duke shkuar siç duhet (Jung, v. VIII, 1969, par. [190]) (Jung, v. IX, p. 1, 1969, par. [91]) (Jung, v. VII, 1967, par. [546]. Enantiodromia, apo kthim i të kundërtës, për Jungun kështu është reagim biologjik. Nëse egoja përmes shtypjes e krijon hijen, ajo vetë bëhet hija: nëse vetëdija e shtyp pavetëdijen atëherë ajo bëhet pavetëdije (rastet enantiodromike në pjesën e parë) (Jung, v. VI, 1971, par. [708]-[709]).

[141] Në librin "*Jung and the Postmodern: The Interpretation of Realities*" nga Christopher Hauke, i kemi tre pika shumë të rëndësishëm për atë që u përfundua, sidomos mbi energjinë e psikës të Jungu. – 1]. Se psikologjia e Jungut dhe ajo e shumë post-jungianëve, është një përgjigje ndaj moderniteti dhe kritikë e racionalizmit dhe vlerave të Iluminizmit (Hauke, 2000, pj. *Getting Re-housed*). 2] Se psikanaliza e Freud-it përfundon që subjekti nuk është më "*udhëheqësi në shtëpinë e vet*." Kurse për Jungun, nuk është "ç*ështja e të mos qenit më udhëheqësi i shtëpisë – një koncept sublim modernist në vete – por fakti që ne duhet të bëjmë diçka për shtëpinë vetë*" (Hauke, 2000, pj. *Getting Re-housed*). Kjo është, shtëpia tejet racionale e perëndimit duhet të vihet në pikëpyetje. 3]. Se te Jungu, të kundërtat ose "*bashkohen,*" duke e larguar të iluzionin se ishin të kundërta, ose janë enantiodromike. Këtu e kemi Hauke-un duke e trajtuar Jungu jo si dialektik, por sikur kalimin *përtej të mirës e të ligës* të Nietzsche-s dhe pikëpamjen e Deleuze-it mbi *vullnetin për fuqi*, ku "mohimi" dhe "pohimi" janë dy të kundërta në të njëjtën monedhë (Hauke, 2000, pj. *Affirming Consciousness*). Pra, të kundërtat në mendimin e tyre se janë të kundërta – kundërtia e tyre është iluzive, sepse përfundimisht ato janë gjithnjë tërësi.

[142] Përderisa punimi është vetëm zgjatim post-jungian i përfundimit të parë, në të dytin dhe të tretin duhet të shtohen disa gjëra. Le të fillojmë mbi përfundimin e tretë: mendim i të kundërtave i Jungut, identifikohet me të drejtë, si jo-hegelian (edhe pse me disa rezerva). Por

[32] – Argumenti edhe për individuimin.

pse? Sepse Hegelit i mungon enantiodromia, – se një e kundërt bëhet një e kundërt tjetër e shtyrë në ekstremin e saj, – dhe se gjithmonë të kundërtat nuk janë tërësi, – ato duhet të sintetizohen që të bëhen tërësi. Në të njëjtën frymë, ky mendim i të kundërtave Jungian nuk është as dikotomik, sikurse te Freud-i. Sepse të kundërtat nuk janë aty të qara (vetëdije dhe pavetëdije) – ato përbëjnë një tërësi (psika). Nuk janë as lineare, sikurse te Adler-i, sepse nuk janë aty për të veshur vullneti për fuqi dhe të ngjisin shkallën e hierarkisë shoqërore – ato janë aty për t'i dhënë kuptim vetes tonë si në pjesën individuale ashtu edhe kolektive (i.e. individuimi), pra, është ciklike përreth tërësisë së psikës.

[143] Kur kalojmë në përfundimin e dytë, është lidhja pikërisht e këtij mendimi mbi të kundërta dhe energjisë së psikës – libidos të psikës – që Jungun e dërgon në ndarjen me Freud-in (dhe Adler-in, dhe Hegelin). Ndarja e Jungut dhe Freud-it sipërfaqësisht është mbi mospajtimin e tyre mbi pavetëdijen, mesatarisht mbi mospajtimin e tyre midis pavetëdijes dhe pavetëdijes kolektive, por përfundimisht mbi energjinë e psikës që për Freud-in ishte e kryesuar nga shtysa seksuale, e cila nënkuptonte incestin familjar si tundim. Jungu nuk pajtohet. Pikënisja zanafillore e mendimit të Jungut mbi të kundërtat është këtu: sepse Jungu argumenton se energjia e psikës s'ka shtysë vetëm seksuale të lidhur ngushtë me imazhet e babait dhe nënës (dhe se incesti nuk është familjar – por simbolik). Përfundimi i Freud-it dërgon ose në përgjithësim të asaj se çfarë është seksuale ose në përfundim se ka shtysa tjera – që Freud-i krejt më vonë i argumenton. Për Jungun, energjia e psikës kanalizohet në po aq kuptime sa ne kemi për gjërat, për dhe përtej atyre seksuale. Ja pse, është tejet e rëndësishme të kuptohej pse psika është tërësi: duke qenë tërësi ajo nuk mund të jetë vetëm një shtysë, ajo është krejt shtysat. Deleuze-i dhe Guattar-i në *Anti-Oedipus,* e përmbledhin ndarjen e Jungut nga Freud-i mjaft mirë:

> "*Kur u bë ndarja midis Freud-it e Jungut (. . .), Jungu vuri në dukje se në procesin e transferimit, psikanalisti shfaqej shpesh në maskën e një djalli, një perëndie ose një magjistari, dhe se rolet që ai merrte përsipër në sytë e pacientit shkonin shumë përtej çdo lloj imazhi prindëror. (. . .) Vërejtja* [e Jungut] *është e vërtetë për lojërat e fëmijëve. Një fëmijë nuk e kufizon veten kurrë duke luajtur, vetëm në lojën baba-ose-mami. Fëmija gjithashtu luan si magjistar, kauboj, polic ose grabitës, tren, një makinë e vogël. Treni nuk është domosdoshmërisht babai, as stacioni i trenit nuk është domosdoshmërisht mami. Problemi nuk ka të bëjë me natyrën seksuale të makinave-të-*

dëshirës, por me natyrën familjare të këtij seksualiteti." (Deleuze & Guattari, 1983, f. 46)

Bachelard-i e përdor të njëjtin përfundim për të argumentuar mbi *imagjinatën* e tij *materiale*: sepse kjo imagjinatë nuk është shtyrje *seksuale* apo *vullnet për fuqi*, aq sa është një shtyrje para e mënyrës sonë për të gjetur në botën e pakuptimtë kuptimin tonë elemental (Bachelard, 1964, f. 35). Në rastin e Bachelard-it, komplekset metapoetike të zjarrit, ajrit, ujit dhe tokës; si elementet mbi të cilat ngrihet poetika jonë. Vetë arsyeja pse Bachelard-i kthehet në njëfarë Empidolki tërësor të elementeve, tregon mjaftueshëm për pajtimin e tij me përfundimin e Jungut mbi psikën si tërësi.

[144] Për Jungun, ne zhytemi në mendime dialektike, dikotomike dhe lineare, sepse vetëdija e ka *modus operandi* përmes të kundërtave – e vërtetë-gënjeshtër, trup-mendje, vetëdije-vetëvetëdije, subjekt-objekt, vetëdije-pavetëdije etj (Jung. v. VI, 1971, par. [701]). Mendimet e lartpërmendura janë njëanësim i vetëdijes, pasi mendimi linear, parakupton një poshtë dhe një lart; mendimi dikotomik, parakupton dy gjëra që nuk janë tërësi; mendimi dialektik, parakupton dy logose me të drejtë të njëjtë. Jungu është koherent me energjinë e psikës si tërësi – sepse ky përkufizim mëton të jetë ciklik. Kjo është, nuk ka të kundërta: dhe kurdo që *ka*, ato shtyhen ose të kuptojnë iluzionin e kundërtisë së tyre ose bëhen enantiodromike. Ja pse, njashtu, ky mendim mbi psikën është dinamiti i Jungut për ta shpërthyer nga themelet shtëpinë e perëndimit. Pasi nëse shtëpia perëndimore është iluministe, atëherë ajo mendon nëpër të kundërta dhe është në njëanësim të vetëdijes, logo-logjikes, racionalitetit – që është tejet e pashëndetshme.

[145] Pacienti i Jungut nuk është më individi, por kultura dhe "*qytetërimi*." Filozofitë moderne duke menduar nëpër të kundërtat; marrëzia e tyre lind pikërisht aty ku nuk mund t'i bëjnë bashkë apo duan t'i bashkojnë këto të kundërta. Revolucione, përndjekje, kontradikta, paradokse – për më shumë se njëmijë vite, dhe sidomos për më shumë se pesëqind vite, Jungu e sheh kulturën perëndimore të kapur nëpër psikoza dhe neuroza ku vetëdija thirret të jetë udhëheqësja jonë. Hyji si vetëm e mira (*Asnwer to Jung),* njeri si vetëm racional (*Aion*) – për Jungun, të dyja janë rrezikshmëri që kërcënojnë tërësinë e psikës dhe e shtyjnë drejt qosheve të pashëndetshme. Përjashtimi i magjisë, alkimisë, të çmendurve, natyrës, grave dhe atyre jashtë normës për Jungun nuk janë praktikë e kuptueshme shoqërore: ato janë simptomat e një kulture që e përndjek hijen që duke e shtypur veten e ka krijuar vetë. Ashtu sikur mbinjeriu i Nietzsche-s në takim me njeriun e fundit: perëndimi e sheh dobësinë e vet në gjërat që i

përndjek. Megjithatë sa herë që e bën këtë – dikush si Nietzsche-ja flet për *përtej të mirës dhe së keqe*, dikush si Foucault-ja për arkeologjinë e heshtur të çmendurisë, apo dikush si Shopenhaueri për kalimin nga racionaliteti në irracionalitet. Këto nuk janë vetëm raste të veçanta: këto janë fermentimi enantiodromik që synon të shërojë kulturën ngulfatëse të njëanshme të vetëdijshme, logo-logjike, dhe racionale të perëndimit.

[146] Ja pse, pyetja frojdiane se pavetëdijen është shkatërruese e subjektit modern – është prapë se prapë moderne. Pse? Sepse nëse Freud-i e ka gjetur pavetëdijen, atëherë ai e ka menduar atë përmes vetëm vetëdijes. "*Subjekti nuk është udhëheqësi në shtëpinë e vet"* (Hauke, 2000, pj. *Getting Re-housed*): parakuptimi për "*udhëheqës*" të shtëpisë, është njashtu modern – sepse shënon edhe të udhëhequrit. Vetëdija si udhëheqëse, dhe pavetëdija si ajo që udhëhiqej apo që ka dëshirë të udhëheqë – është modern. Koncepti holistik i shtëpisë, është modern. Freud-i, me fjalë të tjera, e gjen derën e hijes së perëndimit dhe ndalet para saj duke menduar dhe duke mos hyrë brenda. As Freud-i, (as Adler-i, dhe as Hegeli), nuk mund të flasin për tërësinë sikurse flet Jungu. Paradigma e tyre është e njëjtë – sepse ata vuajnë nga njëanësimi i vetëdijes moderniste.

[147] Tërësia te Jungu paraqitet jo vetëm në balancimin e energjisë (libidos) së pikës: por edhe te arketipi i vetës (që s'është as ego, as hija). Që nuk është as anima as animus, por të dyja së bashku. Që nuk është as persona as ego, por balancimi i tyre. Që nuk është as kolektiv as individual, por është individuimi. Që nuk është as subjektiv dhe as objektiv, por është tërësia e tyre. Që nuk është as pavetëdije kolektive as vetëdije, por bërja e tyre bashkë. Nuk është as moria e personaliteteve që Jungu na shtjellon, por bërja e tyre në një – arketipin e vetes. Ja pse, kur Jungu kërkon mbi simbolet e pavetëdijes kolektive në alkiminë e brendshme (jo atë kimike), ai has në konceptin e *Unus Mundus* – lat. një botë – te Gerhard Dorn-i dhe e përvetëson atë. Undus mundus është njëlloj logosi heraklitian që s'është racionalizmi, por tërësia e asaj që është në bërje edhe në të kundërtat që i mban: kjo është, i lidh drejtpërdrejt edhe bërjet brenda nesh me ato jashtë. Jungu duke kujtuar të kundërtat shkruan:

> "*Pa asnjë dyshim, ideja e unus mundus bazohet në supozimin se shumësia e botës empirike mbështetet në një unitet themelor dhe se jo dy ose më shumë botë thelbësisht të ndryshme ekzistojnë krah për krah ose janë të përziera me njëra-tjetrën. Përkundrazi, çdo gjë e ndarë dhe e ndryshme i përket të njëjtës botë, e cila s'është bota e shqisave, por një postulat, probabiliteti i të cilit vërtetohet nga fakti se deri më tani askush nuk ka qenë në gjendje të zbulojë një botë në të cilën ligjet e njohura të natyrës janë të*

pavlefshme. Se edhe bota psikike, e cila është kaq jashtëzakonisht e ndryshme nga bota fizike, nuk i ka rrënjët e saj jashtë të njëjtit kozmos, është e qartë nga fakti i pamohueshëm se ekzistojnë lidhje shkakësore midis psikës dhe trupit, të cilat tregojnë natyrën e tyre themelore unitare." (Jung, v. XIV, 1970, par. [766])

Me fjalë të tjera, epistemologjia nuk është e ndarë nga ontologjia. Jungu, efektivisht, nuk është duke gjetur koncepte metafiziko-mesjetare perëndimore – por në periferinë e qytetit racional të Platonit apo Agustinit (apo Bacon-it), ai është duke shkuar në pyll për të gjetur ato që janë harruar dhe duke i hedhur në kulturë për të përgatitur shërimin e saj. Edhe kur Jungu i lexon Platonin dhe Agustinin, ai është i interesuar vetëm në pjesën e tyre që injorohet – mistiken. Unus mundus nuk është metafizik, por bërja biologjike e psikës vetë – që nuk e sheh botën përmes të kundërtave.

[148] Është për këto arsye dhe si zgjatim i argumenteve të paraqitur në tipologjinë e kalimit nga moderna në postmodernën, propozimi tejet i mundshëm është se Jungu luan një rol shumë më të rëndësishëm për të shënuar këtë kalim në psikanalizë se sa luan Freud-i. Vëmendja gjithmonë ka qenë historikisht te Freud-i, dhe ai është tejet i rëndësishëm: por mënyra moderne se si Freud-i mendon, është e njëjtë sikurse mendimi i Marx-it. Të dy nisen nga mendime tërësisht të ndryshme që minojnë modernen, i.e. superstruktura ekonomike dhe pavetëdija e shtypur. Por përfundojnë duke i përdorur mjetet moderne për të argumentuar pikëpamjet e tyre – të kundërtat vetëdije-pavetëdije, proletar-borgjez. Apo, nëse duhet, superego dhe id: proletar dhe lumpenproletariat.

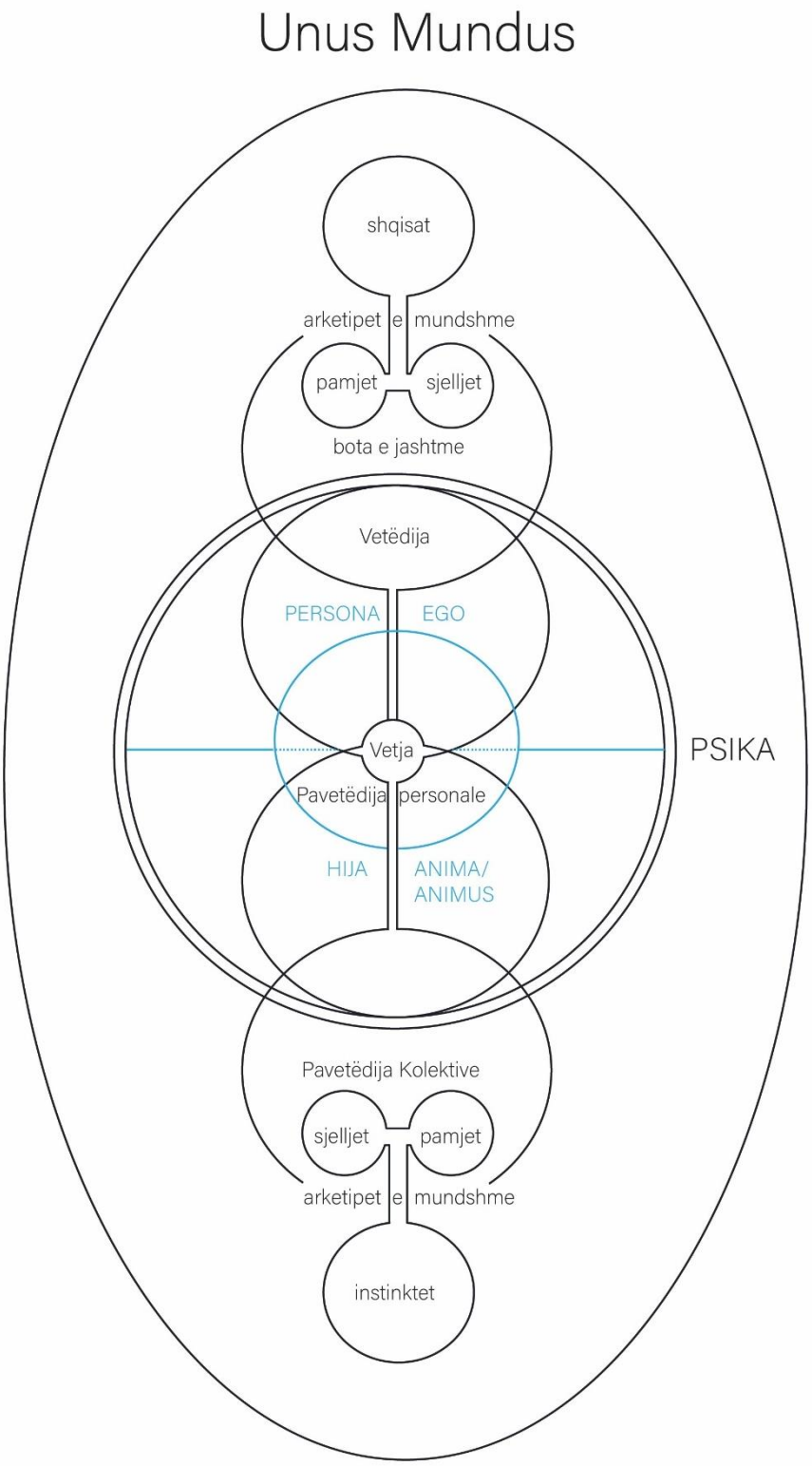

Fig. 12

Diagram i Strukturës së Psikës Jungiane

[III.II]. Erich Neumann: Zanafilla e Vetëdijes në Magjepsje

[149] Erich Neumann-i në librin e tij "*The Origins and History of Consciousness*" e jep përmbledhjen më të mirë se si në dritën e psikologjisë së thellë jungiane – e shohim zanafillën e vetëdijes. Tërësia simbolike e maternitetit, për të cilën Neumann-i argumenton, si përkundër njëanësisë atërore judeo-kristianes dhe zeuso-centrike greke, i jep një cilësi të veçantë kërkimit të tij. Të njëjtën gjë e shohim edhe në thellësinë e kërkimit nëpër mitologji dhe religjione (sidomos ato të lindjes) që ishin risi për akademinë e kohës (1949). Njëmend, aq e rëndësishme është për psikologjinë analitike librin në fjalë i Neumann-it, saqë Jungu vetë shprehet për të në parathënie:

> "*Fillon pikërisht aty ku edhe unë, nëse do të më jepej një shans i dytë për të jetuar, do të filloja të mbledhja disjecta membran e shkrimeve të mia, të veçoja të gjitha ato "fillime pa vazhdime" dhe t'i bashkoja në një të tërë*." (Neumann, 2014, f. xiii)

Megjithatë, në atë që vijon do të jetë parashtrohet një kritikë e mundshme e asaj se çfarë Neumann-i argumenton.

[150] Neumann-i argumenton për tri faza të bërjes së vetëdijes nga pavetëdija: Uroboros (tërësinë), Ëma e Madhe (ushqyerjen), Ndarja e Prindërve të Botës (kundërshtimi) (Neumann, 2014, f. 5, 39, 102). Me fjalë të tjera, Uroboros përfaqëson fazën parake të zhvillimit mitologjik të vetëdijes, të simbolizuar nga gjarpri që e ha bishtin e vetë – si simbolin tërësor të gjetur jo vetëm te Platoni, por edhe në mitologjitë e lindjes, perëndimit, alkimisë etj (Neumann, 2014, fv. 5-20). Kjo fazë, për Neumann-in, mishëron një gjendje të tërësisë së pandarë, ku pavetëdija është në gjendje pleromatike, para-ego-kompleksit, të mospërfilljes tërësore (Neumann, 2014, f. 5-10). Çdo gjë ekziston në një unitet ciklik, të vetëmjaftueshëm, pa ndarje midis vetes dhe botës, duke pasqyruar kështu zanafillën embrionale të jetës psikike para se të ndodhë ndonjë ego-kompleks (vetëdije/individualizëm). Mandej vijon faza e Ëmës së Madhe, duke shënuar shfaqjen fillestare të ndarjes nga Uroboros (Neumann, 2014, fv. 39-42). Këtu, arketipi matriarkat kryeson si një forcë përmbajtëse, ushqyese, që mbështet dhe kërcënon të përfshijë egon e sapolindur. Ndërsa vetëdija fillon të forcohet, nga ego-kompleksi që e bën dallimin "*unë jam*" dhe "*unë nuk jam*" midis gjërave ku e gjen veten, e Ëma e Madhe bëhet nga një ofruese mirëdashëse në një magjepsje të tmerrshëm, gllabërues, duke simbolizuar përpjekjet e hershme

të ego-kompleksit për t'iu kundërvënë fuqisë dërrmuese të pavetëdijes (Neumann, 2014, fv. 39-60). Pse? Sepse ego-kompleksi e kupton se çfarëdo që është pavetëdija, Ouroboros, nuk është ego-kompleksi: "*unë nuk jam Ouroboros sepse mendoj për vete dhe e ndjej bërjen e Ouroborosit si diçka që nuk del prej meje dhe nuk është unë*."

[151] Krejt në fund kemi ndarjen e Prindërve të Botës, ku prezantohet parimi i të kundërtave, duke e ndarë tërësinë e pavetëdijes në të kundërta të dallueshme – mashkullore dhe femërore, qielli dhe toka, hëna dhe diell e të tjera pamje të gjetura në të gjitha mitologjitë e botës (Neumann, 2014, f. 102). Kjo është, mashkullorja, qielli, dielli (etj.) janë ajo që Ouroboros bën kundër ego-kompleksit (logo-logjikën që nënkuptohet), kurse femërorja, toka, hëna (etj.) janë ajo që Ouroboros është (magjepsja) për ego-kompleksin (eroso-emocionalitetin që nënkuptohet). (Këtë ndarësi, pasi ego-kompleksi ka në vete edhe vetëdijen edhe pavetëdijen, janë të paraqitura edhe tek ai njashtu – arketipet anima-animus (Neumann, 2014, fv. 102-110).) Për ego-kompleksin kundërshtimi rritet dhe duhet të bëhet mposhtja apo vrasja e Prindërve të Botës. Sepse tani kuptohet thellësisht se ajo që ego-kompleksi është, është i kundërt me atë që femërorja, është sia e Ouroboros, dhe ajo që mashkullorja, bërja e Ouroboros-it, mbi vetë lirinë e ego-kompleksit paraqet. Duhet të theksohet se këtu hynë edhe dallimi midis Freud-it dhe Jungut: kthimi i ego-kompleksit drejt asaj që Ouroboros paraqet si prindër, quhet incest. Por për Jungu-n është incest simbolik – sepse nuk jemi duke folur për babain dhe nënën e njëmend. Megjithatë, përgjigja është e njëjtë edhe për Jungun edhe për Freud-in, se incesti ndalon jetën e ego-kompleksit që të arrijë ndarjen nga tërësia zanafillore. Ngjarja mitologjike e sapotreguar shënon lindjen e vetëdijes së ego-kompleksit përmes konfliktit dhe kundërshtimit që ky i fundit bën në kalimin e Prindërve të Botës, duke nxitur racionalitetin ndërsa ego-kompleksi emancipohet nga pavetëdija – duke përgatitur kështu terrenin për bërjen e mëtejshme arketipore të heroit, i cili çlirohet dhe i çliron gjërat nga tirania (Neumann, 2014, f. 102-110) (Neumann, 2014, f, 131-195). Por çfarë nënkupton kjo biologjikisht?

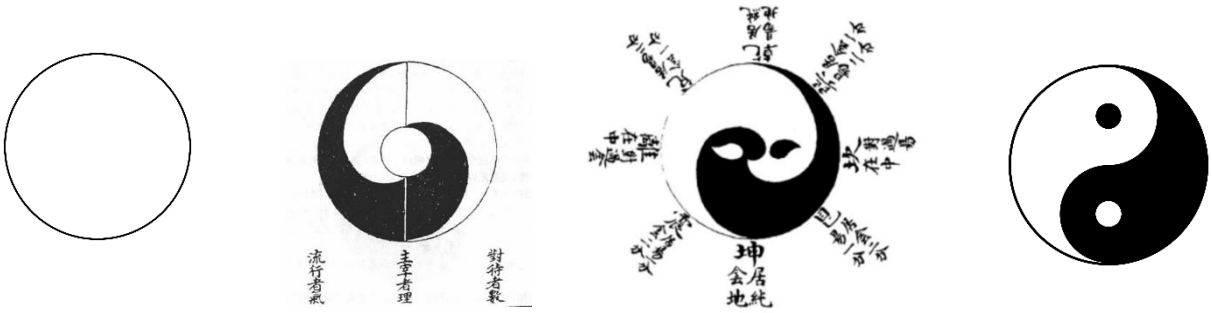

Fig. 13

Wuji (无极), Tujitu (太极图), Bagua (八卦), Yin-Yang (阴阳)

Simbole fondamentale të filozofisë daoiste që paraqesin krijimin dhe rregullimin e të Qenët, të cilat paraqesin mjaft mirë evolucionin e vetëdijes nga Ouroboros, Ëma e madhe, dhe Prindërit e Botës.

[152] Kur jemi përballë psikologjisë së thellë apo analitike të Jungut, duhet mbajtur në mend se pavetëdija kolektive është përmbajtja e të gjitha gjërave dhe, në një mënyrë, rizoma prej ku gjërat e tjera lulëzojnë. Kjo është e lehtë të kuptohet, nëse thirremi në argumentin e Jungut se instinkti është i ndarë në sjellje dhe pamjet kuptimbërëse (par. [139]) – që bëjnë pjesë në pavetëdijen kolektive, si arketipe. Arketipe janë bërje a priori: për shembull, hija (ajo që e kemi shtypur me egon), persona (ajo maska që e luajmë në shtëpi, në punë, me vete e vende të tjera), anima (pjesës eroso-emocionale, si aspekti femëror në mashkulloren), animus (pjesës logo-logjike si aspektin mashkullor të femërores) e të tjera. "*A priori"* vetëm sepse për psikën partikulare në pikën e evolucionit që vëzhgohen tani, aparatusi i tyre është në efekt: me fjalë të tjera, efektivisht ato janë bërë mënyra e të menduarit dhe e të bërit gjërat që egoja i mendon si të sajat, por që njëmend nuk janë. Kjo do të thotë se ato janë bërë nga aktiviteti i egos dhe pavetëdijes kolektive dikur: por ego-kompleksi tani udhëhiqet prej tyre, ashtu sikurse prej instinktive. Pra, ato nuk janë metafizike përhershmërisht aty: ato janë instinkte imazho-subjektive që ego-kompleksi i ka fituar nga marrëdhënia e tij me pavetëdijen kolektive. Ja pse, jungiani David Tacey shkruan se arketipet duhet menduar si folje dhe jo si emra, duke theksuar

bërjen e tyre dhe jo qenësinë si kryesoren (Tacey, 2012, f. 38). Pse arketipet punimi i quan "*pamje*," Neumann-i e përmbledh shumë mirë këtë pjesë në atë që vijon:[33]

> "*[Arketipet] janë format piktoriale të instinkteve, pasi e pavetëdijshmja ia zbulon veten mendjes së vetëdijshme në pamje të cilat, si në ëndrra dhe fantazi, iniciojnë procesin e reagimit dhe asimilimit të vetëdijshëm*." (Neumann, 2014, f. xv)

[153] Pavetëdija kolektive është më e vjetër, në mënyrë evolutive, se ego-kompleksi apo vetëdija. Pse? Sepse pavetëdija kolektive është bërja shtresë-shtresë evolutive e njeriut që dikur ishte kafshë, dhe dikur akoma më thellë në zinxhirin e bërjes – organizëm njëqelizor. Këtu dy gjëra duhet dhe janë pjesë e diskursit jungian: A]. nëse ego-kompleksi erdhi më herët se vetëdija apo vetëdija u formua *by default* nga ego-kompleksi? Përgjigja është se ego-kompleksi, ajo vetëdija e "*unë jam*" dhe "*unë nuk jam*" për gjërat, i jep formë vetëdijes. Sepse ego-kompleksi filloi në një jetë të veçantë dhe prej aty në jetë të tjera, e kështu me radhë (Jung, v. VI, 1971, par. [700]-[706]) (Jung, v. VI, 1971, par. [807]-[809]). B]. Pastaj, kur filloi instinkti i sjelljes dhe i pamjeve të bëhen? Arketipet nuk janë "*pamje*" *per se* (Jung, v. IX, p. I, 1969, par. [154]-[157]), vetëdija i shpreh ato si pamjes: por ato janë edhe mënyra të të menduarit (hija, anima, animus etj.), motive, mënyra të sjelljes etj (Jung, v. IX, p. I, 1969, par. [92]-[93]) (Jung, v. IX, p. I, 1969, par. [95]-[96]) (Jung, v. IX, p. I, 1969, par. [99]). Kjo është, arketipet janë pasojë e miliona viteve përsëritje të përvoja të paraardhësve tanë, që shërbejnë si pjesa imazho-subjektive e bërë në të njëjtën kohë me instinktin e sjellës – e cila gdhend mënyrën se si njeriu tani e përjeton atë që është. Neumann-i me të drejtë i quan arektipet organe të pavetëdijes kolektive me ontogjenetiken e tyre: sepse ato janë biologjike dhe organike, që shprehen nëpër fantazitë e njeriut (Neumann, 2014, fv. xv-xvii).

[154] Në këtë kuptim religjionet, mitologjitë, ëndrrat, përrallat, elementet (te Bachelard-i), simbolet e ndryshme janë sikur një fotografi e bërë në pavetëdijen kolektive nga kamera e vetëdijes për ego-kompleksin – që paraqesin strukturën mini-tërësore të psikës dhe strukturën makro-tërësore te asaj se si psika njerëzore erdhi të jetë dhe është. Arsyeja pse pavetëdija kolektive sjell, përmes enantio-dromisë, arketipe kur ne kemi shkuar në njëanësime, është reagim biologjik se si piska e vetë-rregullon veten. Kjo e gjitha i ka dy kuptime:

[33] – shiko edhe përkufizimin e Jungut mbi arketipet si pamje (Jung, v. VI, 1971, par. [743]-[750]).

1]. Se dogma religjioze apo mitologjitë përgjithshme të pranuara janë mënyra se si ne e para-ndalojmë një përvojë direkte me pavetëdijen, e cila mund të na dërgojë në skizofreni. Sepse kemi zëvendësimin e arketipeve (Hyjit, zotat, shpirti i shenjtë etj.) që paraqiten, me kuptime të gatshme (Jung, v. XI, 1970, par. [81]). Pse mund të na dërgojë në skizofreni përvoja direkte me pavetëdijen? Sepse shumëkuptimi i atyre gjërave që paraqiten si pamje nga pavetëdija kolektive, ego-kompleksi nuk mund t'i kthejë në kuptim dhe kështu dërrmohet prej tyre drejt pakuptimësisë, duke u zhytur në një botë ku gjithçka ka kuptim – dhe pasi vëmendja e ego-kompleksit s'mund të përqendrohet logjikisht në gjithçka, asgjë nuk ka më kuptim fare (Jung, v. III, 1960, par. [518]).

2]. Por në të njëjtën kohë, kemi edhe një përfundim tjetër – duke qenë se pavetëdija kolektive është në bërje të vazhdueshme, sepse psikat që e bartin atë janë gjallë dhe janë duke përjetuar dhe bërë çdo ditë, kjo i bie se asnjë religjion nuk është i përjetshëm. Se ai duhet të shtëpizohet me kërkesat e reja të përsëritjes së veprimeve nga ego-kompleksi. Kjo është, ego-kompleksi jo vetëm i përjeton arektipet, ai i bën ato më tej dhe ato bëhen më tej përmes tij. (Jung, v. IX, p. I, 1969, par. [301]-[302], [92]-[93], [263]-[264]. [267]-[301], [393], [4]-[8], [6], [274], [35])

[155] Për ta përmbyllur këtë pjesë, argumenti i Neumann-it duhet të kuptohet në këtë arterie biologjike. – Në miniaturë, ajo çfarë ai argumenton është jo vetëm se si erdhi vetëdija për njerëzimit, por edhe se si ne mund ta shohim atë të gjallërohet te fëmijët (Neumann, 2014, fv. 397-409). Pra, te Neumann-in, religjionet dhe mitologjitë na tregojnë ardhjen në skenë të ego-kompleksit përmes pamjeve – por edhe zhvillimin e ego-kompleksit te fëmijët, pasi këto nuk janë kontradiktore. Përndryshe psikologjisë së thellë nuk do t'i duhej të zhytej në studimin e bërjes së pavetëdijes gjatë moteve fare. Çdo prodhim i imagjinatës njerëzore është i rëndësishëm pa marr parasysh se nga kush është bërë, sepse aty potencialisht paraqiten simptomat parake të njëanësimit ose simbolet e shërimit të një psike me pasoja kolektive. Për Neumann-in, ego-kompleksi del si një lulëzim nga pavetëdija kolektive, e cila fillimisht ishte një tërësi, para-egos. Pastaj, me ndarjen e egos nga pavetëdija – me daljen e tij nga verbëria instinktive e llojit njerëzor të parë – kemi të Ëmën e Madhe, ku ego-kompleksi e kupton se është i ndryshëm nga pavetëdija. Ego-kompleksi e gjen veten para të Ëmës së Madhe përballë dy gjërave – se çfarë ajo bën ndaj tij (mashkulloren) dhe se çfarë ajo është si jetë më veten, magjepsje (femërore). Të njëjtën gjë që e përjeton edhe fëmija në rrafshin simbolik. Pyetja kryesore që ego-kompleksi e bën gjatë kësaj ndarjes dhe që e dërgon prej ndarjes drejt pyetjeve

për identitetin e tij, është pyetja "*prej ku*?" (Neumann, 2014, f. 6-7) Këtu pastaj fillon ngritja e arketipit te heroit, ku e ëma dhe babai në këtë tërësi duhet të largohen dhe ego vetë duhet të bëhet një tërësi e ndryshme prej tyre. Kështu, duhet të bëhet vrasja e prindërve të botës – ku edhe ego-kompleksi vetë duhet të vdes si fëmija i tyre. Religjionet, mitologjitë, ëndrrat, përrallat, elementet (te Bachelard-i), simbolet e ndryshme nuk e paraqesin vetëm këtë, por edhe rregullimin e psikës që ego-kompleksi ta rregullojë vetë arketipin. Enantiodromia përfundimisht si vetë-rregullim që dërgon drejt ego-kompleksit për ta kuptuar se duhet të shkëputet nga cikli i të kundërtave drejt tërësisë psikike – individuimi.

[III.II – I]. Panarkia Kundrejt Matriarkisë dhe Patriarkisë

[156] Ajo që është argumentuar deri më tani duhet të kuptohet në gjuhë e magjepsjes dhe bërjes: ku pavetëdija kolektive është magjepsje (e ëma) dhe aktiviteti i saj është bërja (i ati). Megjithatë ajo nuk është e ndarë fillimisht, është tërësore (Ouroboros). Vetëm ego-kompleksi vjen ta njeh atë si të ndarë, sepse i sheh dy gjëra: atë si mitrën magjepsëse prej ku është duke u larguar, dhe aktivitetin e saj, bërjet e së cilës i përjeton. Liria e ego-kompleksit nga pavetëdija kolektive është e domosdoshme jo sepse ego-kompleksit i duhet vetëdija: por sepse ego-kompleksi në çastin që mund të mendojë mbi apo diçka përtej (pyetjet mbi identitetin e vetë "*unë (nuk) jam*") mbi pavetëdijes, ai tashmë është duke e ndarë tërësinë e pavetëdijes kolektive. Ego-kompleksi dhe pavetëdija duhet të ndahen sepse duhet të jenë tërësi më vete: të bëhen magjepsje dhe bërje tërësore dhe jo duke iu nënshtruar njëra tjetrës.

[158] Vështirësia me Neumann-in është se ai nuk e sheh këtë kërkesë të tërësisë, dhe e interpreton zhvillimin e vetëdijes jo me mendjen në tërësinë, por te vetëdija që zhytet në pavetëdije. Kjo është, në ndarjen e pavetëdijes në dysh (ati dhe e ëma), dhe kështu ndarjen e ego-kompleksit në dysh (anima dhe animus) – atij duket se i bëhen seksi dhe gjinia bashkë si ontofizika e anima dhe animusit. Gjë që e anashkalon argumentin e Jungut se anima dhe animus janë aspekte të kundërta (të femërores në mashkulloren dhe të mashkullores në femëroren), që paraqesin tërësinë e piskave partikulare (Jung, v. VI, 1971, par. [808], [883]-[886]). Jungu, njashtu, rrezikon të thotë se psika mashkullore është logo-logjike (animus), ja pse i duhet anima: dhe se psika femërore është eroso-emocionale (anima), ja pse i duhet animusi.

Vështirësia me Neumann-in dhe disa herë me Jungun në këtë gjë, është pasi të dy rrezikojnë të zhyten pikërisht në atë që e kundërshtojnë: në të kundërtat e vetëdijes të njëanshme perëndimore. Nëse deri më tani vetëdija qoftë në mono-centrizëm abrahamik, qoftë në filozofët racio-centrike moderne ishte kuptuar se del nga pjesa mashkullore si logosi: atëherë nëse Neumann-it argumenton se del nga dualizmi i pjesës femërore si erosi – këto të dyja janë pikëpamje të vetëdijes mbi zanafillën e vetëdijes. Aq më shumë, përgjigja e Neumann-it është enantiodromia e të parës historikisht, sepse perandori pagan Juliani, flet nga fillimi i mono-centrizmit për të Ëmën e Zotave (par. [40]). Nuk ka dallim nëse argumenti është i matriarkisë apo i patriarkisë: të dy argumentet operojnë me të kundërtat e vetëdijes të njëanshme perëndimore. Njëmend, matriarkia është vetëm një enantiodromia e më shumë se dymijë viteve të nënshtrimit teorik dhe praktik ndaj patristikës logo-centrike – ku në fjalët e Kantit një grua me synime akademike duhej po aq mirë të kishte një mjekër (Kant, 2011, p. 37). Neumann-i njëjtë, me ontofizikën e tij të anima dhe animusit, detyrohet të thotë se "*edhe te gruaja, vetëdija ka një karakter mashkullor."* (Neumann, 2014, f. 40)

[159] Pra, vështirësia e matriarkisë së Neumann-it është se i jep të drejtë vetëdijes dhe një rol teje të përforcuar mbi zanafillën e saj. Nëse e kthejmë përgjigjen e tij në rrafshin krejtësisht fizio-biologjik, është sikur të thuash se ka më shumë vetëdije (animus) atëherë kur dikush masturbon dhe ka epsh më shumë (pasi kështu është duke e kërkuar të kundërtën, eroso-emocionalen, te femra); kur energjia seksuale është më e madhe (sepse kanalizimi i libidos është bërë për ta mishëruar vetëm vetëdijen si logos për erosin); apo kur organi gjenital mashkullor është më i madh se i të tjerëve (pasi phallusi është animusi simbolik). Për ta zgjatur argumentin drejt banales, nëse disa gra nuk mund të qëndrojnë gjatë orgazmës në këmbë kanë më pak vetëdije (animus) se ato që munden – sepse te këto të fundit, kemi më pak prani të eroso-emocionales. Që dy rastet e para ndoshta mund të argumentohet se janë për disa ego-komplekse shtysa të rëndësishme: por kjo s'do të thotë asgjë për vetëdijen në përgjithësi.

[158] Nëse i kthehemi paragrafit të parë, dhe shprehjes së asaj që ndodh midis ego-kompleksit dhe pavetëdijes në gjuhën e magjepsje dhe bërjes – atëherë e humbim nga vëmendja gjininë dhe seksin fare. Sepse, nëse incesti qenka thjesht biologjik, atëherë pse mos të shprehet në fjalë që nuk kanë të bëjnë me biologjinë dhe të shprehen me gjuhë simbolike (magjepsje dhe bërje)? Nëse argumenti këtu është se gjatë gjithë kohës këto janë kuptuar kështu, atëherë është në ego-komplekset e tanishme të kuptojnë se ego-komplekset e kaluara kanë menduar njëanshëm mbi vetëdijen – sepse vetëdija akoma nuk e kishte kuptuar tërësinë e saj me pavetëdijen. Ashtu si

pamjet e arketipeve janë bërë që t'i japin shprehje Ouroborosit, Ëma së Madhe, Prindërve të botës: shumë lehtë mund të shprehen si Tërësia, Ndarja e Tërësive, Magjepsja dhe Bërja. Sepse kështu pavetëdija kuptohet si tërësi (Ouroboros): ndarja e tërësive si dy Ouroboros që kërkojnë të çlirohen jo nga vetja por nga njëri tjetri (ego-kompleksi dhe pavetëdija): magjepsja dhe bërja si ajo që vetëdija e sheh pavetëdijen që është (magjepsje me jetë më vete) dhe bërja (si pasojë e asaj që jeta më vete bën). Në këtë mënyrë, vështirësia e vetëdijes dhe pavetëdijes nuk është patriarkale (judeo-krisitiane, zeuso-centrike) apo matriarkale (si e Neumann-it) – por panarkike (*pan* – e gjitha + *arkia* – udhëheqje apo zanafillë). Ironikisht, kjo përgjigje e mbështet akoma më shumë mendimin e Neumann-it dhe e kthen zanafillën e vetëdijes në gjuhë më filozofike, gjithmonë duke ju referuar asaj që Jungu e sheh psikën si tërësi.

[159] Është e kuptueshme nëse e shohim mitologjinë e kaluar që është bërë nga ego-kompleksi në mënyrën se si e sheh Neumann-i. Por argumenti i punimit është se atëherë nëse s'ka qenë argumentim i njëanshëm ai i Neumann-it dhe i judeo-kristianes – pse u deshtë më shumë se dymijë vite që psika e perëndimit të kthehej te e Ëma e Zotave e perandorit Julian, që të parakuptohej se s'ishte tërësi me judeo-kristianët? Dikush mund të ketë mendimin patriarkal apo matriarkal mbi zanafillën e vetëdijes, vetëm nëse e mospërfill enantiodrominë: dhe kështu, nëse heqë dorë nga ajo se si ego-kompleksi pas ndarjes duhet të kuptohet sikur ai vetë është duke kërkuar dhe depërtuar në kuptimin e psikës së vet si tërësisë (panarkike). Ontofizika e anima dhe animusit nuk është vetëm e Neumann-it, perëndimi edhe sot ka një tension të vazhdueshëm me përkim e gjinive me seksin dhe pastaj seksit si gjini me mënyra të mendimit. Ku ose patriarkia përgjigjet me dy gjini(-sekse), dy mënyra të mendimet dhe role: ose matriarkia përgjigjet me lënien pas të gjini-seksit, dhe prodhon sa më shumë gjinive, mënyra të mendimit dhe roleve. Kur e gjitha, nëse dërgohen përfundimet e psikës si tërësi, mund të përfundonte me panseksualizëm dhe panarki. – Që vetëm shkon për të treguar pse vështirësia në fjalë asnjëherë nuk ka qenë filozofike apo shoqërore: por është thellësisht biologjike në mënyrë jungiane. Një luftë arketipore e dy narrativeve mitologjike që i kundërvihen njëra tjetrës në mënyrë periferike.

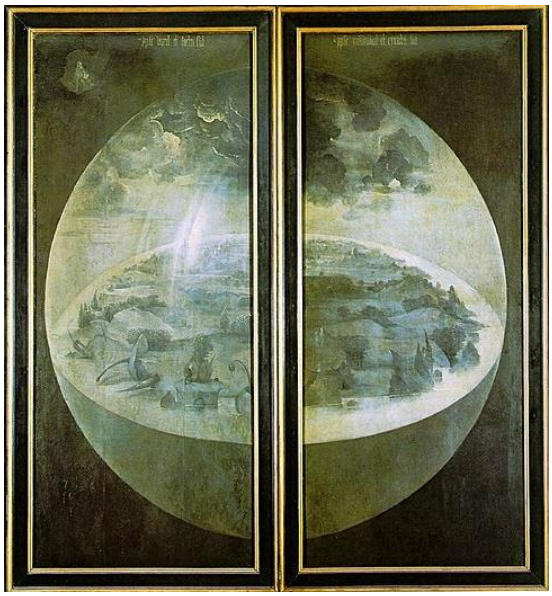

Fig. 14.

Pamja e jashtme e triptikut të famshëm "*The Garden of Earthly Delights*" nga Hieronymus Bosch, që e paraqet botën në ditë e tretë të krijimit.

Mund të merret si gjendja e tërësisë së pavetëdijes kolektive apo Ouroboros – Magjepsja.

(Ky shembull merret edhe nga Neumann-i)

Fig. 15.

Pamja e brendshme e triptikut të famshëm "*The Garden of Earthly Delights*" nga Hieronymus Bosch, që e paraqet kopshtin e Edenit, botën e kënaqësive, dhe ferrin.

Mund të merret si shkëputja nga pavetëdija kolektive, drejt të Ëmës së Madhe (botës) dhe Prindërve të Botës (kopshtit si parajsë dhe ferrit) – si bërjet e magjepsjes (Ouroboros) mbi ego-kompleksin (njeriun).

[III.III]. Filozofitë Moderne: Epistemoarkia mbi Ontologjinë

[160] Kur Foucault-ja shkruan për të mbeturat e epistemes së epokës klasike dhe vdekjen e njeriut (Foucault, 1994, f. 387): kjo duhet të kuptohet në dy mënyra. 1]. Si fundi i pyetjes "*çfarë është njeriu?*" sepse nuk është një pyetje e përjetshme: por një që ka lind nga nevoja antropologjike e epistemes klasike për të përligjur udhëheqjen përtej diskurseve të kaluara. 2]. Por edhe si pjesë e asaj që shpesh harrohet, jo se natyra njerëzore, çfarëdo qoftë ajo, s'është si e tillë "*ekzistente*" – por sepse përgjigjet e dhëna, sidomos nga kontraktualistët, e dëshmojnë se ishte një nevojë nga kontradiktat e përgjigjeve që ata mëtuan. Kjo është, ata e dëshmojnë se ishte pjesë e diskursit klasik, duke u endur rreth kompleksëve (objektit të diskursit) "*gjendja natyrore*" – "*natyrë njerëzore*" – "*të drejta njerëzore*."

[161] Paralelja që duhet të shtrohet këtu është se e kemi shprehjen e ego-kompleksit kulturor të kontraktualistëve (që e përgatitën iluminizmin): një ego-kompleks që kërkon të largohet nga ajo që e sheh si pavetëdija kolektive (padijen kolektive) e mesjetës mbi udhëheqjen e shtetit. Ashtu sikurse ata kërkonin përligjen e shtetit: ashtu ishin duke kërkuar edhe individualisht lirinë e tyre prej asaj që ishte shteti (gjendja). Kjo mbështet edhe nga mënyra se si ky ego-kompleks modern bëhet në vetë filozofët kontraktualistët sipas viteve. Sa më larg pavetëdijes kolektive, aq më afër lirisë së ego-kompleksëve: sa më larg mesjetës, aq më afër kontratave moderne. Kjo është, Thomas Hobbes (1588–1679), paraqet jo shkëputjen e plotë nga ajo që ishte me monarkinë e tij: John Locke (1632–1704), mesin e artë midis asaj që ishte dhe asaj që nënkuptohet nga komplekset e kontraktualistëve: Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), ekstremin e teorive të kontratës, kështu ekstremin e kontraktualistëve.

[162] Foucault-ja, nuk e mbështet as njërën dhe as tjetrën në analitiken e tij: megjithatë duhet të theksohet se kritika që ai e sheh në të dyja epokat është paaftësia e tyre për mos të përjashtuar. Kjo është, në gjuhën e punimit, se të dyja nuk janë tërësi – sepse e kanë nevojën për të përjashtuar. Në masë të madhe mesjeta me religjionin, kurse klasikja me arsyen. Ironikisht, religjioni parakuptohej të ishte tërësor, kurse arsyeja si përkufizimi i të gjithë asaj se çfarë njeriu është. Këtu nuk duhet harrohet se kur themi *paralele* midis ego-kompleksit të kontraktualistëve dhe pavetëdije kolektive si mesjetën, është vetëm analogji: sepse edhe mesjeta është një tjetër ego-kompleks kulturor që e ka përjetuar të njëjtën gjë me pavetëdijen e saj kolektive – motet antike, (e kështu me radhë).

[163] Pra, në frymën e modernes, filozofitë e kontratës shoqërore, janë lënie pas e boshësisë që rënia e moteve të mesjetës bëri, dhe paraqiten si ego-komplekse që kërkojnë lirinë e tyre. Ato mund të mendohen si përpjekje për të ri-shpjeguar botën nga fillimi – se janë duke ju përgjigjur pyetjes "*prej ku*?" – vetëm se tani strumbullari që e mban tërësinë është njeriu dhe jo më diçka përtej tij. Jo ndryshe nga Dekarti, i cili e kërkonte zanafillën e një gjëje të rëndësishme njerëzore – njohjes; kontraktualistët kërkojnë zanafillën e një gjëje tjetër të rëndësishme njerëzore, atë të udhëheqjes sonë. Me gjetjen e këtij strumbullari, kjo frymë moderne e liron vetën nga ato që i sheh si paragjykime të vjetra dhe i hedhë themelet e para për atë që do të kurorëzonte këtë botëkuptim të ri mbi udhëheqjen tonë – shtetin modern vetë.

[164] Kontraktualistët, me fjalë të tjera, i gjejnë rrënjët e shtetit aty ku fillon përligja e udhëheqjes – kjo është, në diçka që ata e quajnë "*gjendja natyrore*." Hobbes-i është i pari që e sjell këtë shpjegim për shoqërinë në filozofi. Duke treguar se ajo është e kundërta e "*gjendjes shoqërore*" – një sinonim për gjendjen kur shteti është tashmë aty. Për Hobbes-in, "*gjendje natyrore*" është e mungesa e sigurisë dhe paqes në marrëdhëniet njerëzore (Hobbes, 1651, f. 109). Kjo është pasi, (njëherazi edhe shpikja që argumentit për "*gjendjen natyrore*" gjithmonë i duhet), "*natyra njerëzore*" është e atillë sa pa "*gjendjen shoqërore*" ne jemi të gjithë në luftë me njëri tjetrin (Hobbes, 1651, f. 77). Dhe ato që e bëjnë njeriun të fillojë këtë luftë në mungesë të shtetit, për Hobbes-in, janë – konkurrenca, mosmarrëveshja, lavdia.

> "*E para i bën njerëzit të pushtojnë për përfitim*," shkruan Hobbes-i, "*e dyta, për siguri; dhe e treta, për reputacionin*." (Hobbes, 1651, f. 77)

Për Hobbes-in njeriu del nga kjo gjendje, dhe shtetit kështu i gjen rrënjët e veta, kur ne e bëjmë një "*kontratë shoqërore*." Me vendosjen e kontratës shoqërore dhe krijimin e shtetit, ne kështu kemi sjell një ndërhyrës që ofron sigurinë midis njerëzve, pasoja e të cilit është paqja. Por, "*kontratat, pa shpatën, s'janë veçse fjalë dhe s'kanë fuqi për të siguruar fare një njeri*." (Hobbes, 1651, f. 103) Kështu Hobbes-i e shënon shtetin pa ironi fare me emrin "*Leviatan*," bishën biblike: sepse po aq sa janë siguria dhe paqja të domosdoshme, po aq është edhe shpata që i mban ato të mos shuhen nga kryengritjet që mund të sjellin "gjendjen natyrore" sërish.

[165] Locke-u i gjen fillimet e mendimit të tij diku tjetër: por as atij s'i mungojnë "*gjendja natyrore*," "*natyra njerëzore*" dhe "*kontrata shoqërore*." Duke filluar me argumente kundër "*Patriachia*-s" të Robert Filmer-it, Locke-u mendon se ne tashmë i kemi disa të drejta të parakuptuara nga "*natyra njerëzore*" në "*gjendjen natyrore*": liria, barazia, prona, prej të cilave

mandej, me krijimin shtet, rrjedh edhe e drejta e revolucionit (Locke, 1823, pj. II). Kur vjen çështja për themelet e shtetit, Locke-u na tregon se ajo çfarë e krijon atë është nevoja për mbrojtjen e të gjithë drejtave tona, por veçanërisht të drejtës për pronë, të cilën e përvetësojmë nga puna që e bëjmë mbi të (Locke, 1823, f. 165). Me fjalë të tjera, mendoni një lis, poshtë të cilit kanë rënë disa lende dhe dikush nga njerëzit (në "*gjendjen natyrore*") i mbledh këto lende, i zien ato dhe i hanë (Locke, 1823, f. 116). Kur janë bërë këto lende pronë e njeriut që është duke i ngrënë ato? Në çastin kur i ka parë; kur i ka kapur; kur i ka përtypur; kur ka filluar t'i tretë ato? Për Locke-un, ato janë bërë pronë e tij në çastin kur njeriu i ka mbledhur ato: kur i ka pronësuar përmes punës ato (Locke, 1823, f. 116). Kështu, shteti ngrihet nga mungesa e mbrojtësit të pronës, atëherë kur ajo është shumë e pasiguritë të mbahet nga përvetësuesit i saj në gjendjen natyrore.

[166] "*Kontrata shoqërore*" e Locke-ut, mund të shihet si mirëmbajtja e të drejtave tona – lirisë, barazisë, dhe pronës – sepse vetë e liria jonë mund të na ngatërrojë me të drejtat e dikujt tjetër. Kontrata shoqërore është aty të na tregojë se lendet e njeriut të sapo përmendur janë të atij, dhe nëse dikush tjetër kërkon t'ia vjedhë ato, atëherë është detyrë e shtetit të mos e lejojë lirinë e dikujt tjetër të ndërhyjë në lirinë e tjetrit. Por kur vetë shtetit kundërvihet (për një kohë shumë të gjatë) ndaj të drejtave tona – atëherë ne e kemi revolucionin që ta bëjmë shtetin nga fillimi, kështu për t'iu përgjigjur këtyre njerëzve me të drejta, dhe vetëm këtyre njerëzve me të drejta (Locke, 1823, f. 203).

[167] Rousseau edhe pse e hap librin e tij mbi kontratën shoqërore me një fjali tepër çudibërëse "*njeriu, lind i lirë: dhe gjithkund është në pranga*," duket sikur ka pak argumente se pse ky ndryshim ndodhi. Ai një herë i përgjigjet me "*s'e di*" dhe një herë tjetër se është e "*padobishme*" të mendohet një gjë e tillë (Rousseau, 1968, f. 181, 49). Për Rousseau-n, ajo çfarë mund të quhet instinkti parak te njeriu është ruajtja e vetes së tij: dhe në gjendjen natyrore njeriut ishte i lirë, i vetëm, i dobët, përherë në rrezik, me reflektimin si diçka të shtrembëruar, pa ndonjë gjuhë të përbashkët, me pak gjumë, me pemët si shtëpi dhe pikërisht për këto, në gjendjen më të përshtatshme, apo më të mirë, për të jetuar si njeri në ruajte vetëm të vetes (Rousseau, 1968, fv. 52-83). Dalja nga kjo gjendje natyrore dhe krijimi i shoqërisë civile ndodhi atëherë kur dikush tha për një pronë se "*kjo është e imja*," duke gjetur "*njerëz të thjeshtë*" që e besuan (Rousseau, 1968, f. 84). Nga kjo e kemi edhe zanafillën e kontratës shoqërore: ajo është një marrëveshje midis individëve, që janë të rrëzuar nga liria e vetmia e gjendjes së tyre natyrore, dhe thirren në shembullin e saj që të krijojnë, përmes "*vullnetit të*

përbashkët," një marrëveshje që liria dhe barazia mes tyre të mos shkelet. Duke e bërë këtë, sipas Rousseau-së njerëzit krijuan institucionet që e mirëmbajnë dhe e obligojnë kontratën e tyre, deri në pikën që këto institucioneve krijojnë ligje në shembullin e natyrës së njeriut: por tashmë liria natyrore e njeriut ka përfunduar dhe ka filluar liria njerëzore e prangave (Rousseau, 1968, f. 195).

[168] Ka disa vështirësi që kontraktualistët të pranohen. Në morinë e argumenteve të tyre, Hobbes-i duhet të tregojë se si është e mundur bashkëjetesa edhe atëherë kur nuk ka shtet (për një gjë, profesori japonez Yamamoto i merr në shembull fiset shqiptare dhe Bushidon japoneze për të treguar pikërisht se nuk është ashtu siç shkruan Hobbes-i kur shteti mungon (Yamamoto, 2000, fv. 40-45)). Locke-u duhet të pyetët si është e mundur që çdo shoqëri në çdo kohë të pranojë kontratën shoqërore: e mbi të gjitha, nëse argumentet e Filmer-it se mbretërit janë fije nga Adami s'ka bazë historike, ku është bazamenti historik i "*gjendjes natyrore*" që ai na tregon? Kurse Rousseau-ja, duhet të përgjigjet thjesht në paradoksin se si në gjendje natyrore njeriu e ka një gjuhë të veten, pra si kanë arritur njerëzit e tjetër atëherë ta kuptojnë kur ka thënë se "*kjo është e imja*." Patjetër, kësaj radhe të na japë përgjigje më të mira sesa "*s'e di*" dhe është "*padobishme*," mbi këtë ndryshimin nga "*liria*" te "*prangat*."

[169] Kontradiktat e kontraktualistëve s'duhet të mbulohen në arsyetimin se janë "*vetëm hipoteza teorike*" – sepse janë këto hipoteza që e kanë ndryshuar ontologjikisht politikën e Europës dhe janë rrënjët (përmes Kantit dhe të tjerëve, që i gjejnë argumentet e tyre te kontraktualistët) e mënyrës se si e bëjmë politikën edhe sot. Nëse pajtohemi apo jo, kur Habermas-i shkruan se projekti i modernës – një pjesë e madhe që i detyrohet vizioneve kontraktualistëve – nuk ka përfunduar. Kjo i bie se njëanësimi i rrezikshëm i vetëdijes perëndimore, që ego-kompleksi modern e mishëron, akoma nuk ka përfunduar apo mbaruar. Gjë që nënkupton se sot ne akoma përjetojmë dhe duhet ta përjetojmë ontologjinë tonë nën udhëheqjen e epistemologjisë së ego-komplekseve moderno-kontraktualiste. Se jemi pjesë e epistemoarkisë (*episteme*, njohja + arke, *udhëheqja*/zanafilla) të ego-kompleksit kulturor që nuk ishte i përjetshëm – aq shumë sa një zgjatim që mëton të jetë i rrezikshëm në njëanësimin e tij nëse shkon pa u pyetur dhe thellësisht dyshuar. Një zgjatim i cili, njëjtë siç bëjnë edhe religjionit për të magjepsur masën – e kërkojnë një zanafillë, e prodhojnë një zanafillë, dhe magjepsjen e këtyre zanafillave ne i përjetojmë si bërje politiko-epistemike – me të njëmend se kurdoherë që këto zanafilla janë gjetur, shtyhen si kurora e arritshmërisë së njohjes njerëzor.

[170] Në rrafshin filozofik (me "*mendjen*" moderne), në rrafshin e zanafillës së vetëdijes (patriarkale apo matriarkale), në rrafshin politik (me kontraktualistët) – perëndimi akoma vuan nga gjurmët e njëanësimit dhe të moskuptimit të psikës si tërësi. Në gjuhën hinduiste, ne akoma jemi në *samsara* – në atë ciklin e jetës, ringjalljes dhe vdekjes të botës materiale. Ku rregulli kryesues i ciklit tonë është *karma* (enantiodromia). Ne akoma s'e kemi arritur *moshkan*, synimin për të kuptuar se *Atman* (ego-kompleksi – "*shpirti*") kërkon tërësinë – apo atë gjithtërësinë e quajtura *Brahma*. Ja pse punimi ka argumentuar në pjesën e parë për psikën si tërësi, në të dytën për panarkinë si tërësi, dhe në të tretën kundër epistemoarkisë moderne. Një epistemoarkie e cila edhe pse ka kontradikta, e magjeps botën me zanafilla (*gjendje natyrore*), dhe ne i përjetojmë bërjet e saj: njëmend, shtyhemi të mishërohemi me to (*natyra njerëzore dhe të drejtat e njeriut*).

[IV]. FANTAZIA SI MAGJEPSJE: BACHELARD-I ELEMENTAL

[171] Fantazia është bërje e drejtpërdrejt e magjepsjes. Nëse fantazia dështon të na magjepsë, ajo nuk është fantazi fare – sepse dështon t'i japë imagjinatës tonë prani që kanë jetë më vete. Por çfarë është fantazia? A është ajo thjesht një zhanër letrar, që na dërgon drejt *kritikës letrare*, apo meditim mbi pamjet e imagjinatës, që na dërgon drejt *filozofisë*? Në leximin e Bachelard-it të elementeve ne hasmi të njëjtën pyetje, vetëm se aty çudia është imagjinata, (i.e, a është Bachelard-i duke bërë një kritikë letrare apo filozofi mbi imagjinatën). Në kthimin e shumësit të këtyre pyetjeve në njëjës, është tejet me rëndësi të argumentohet se fantazia si magjepsje e gjërave me jetë më vete dhe imagjinata e Bachelard-it janë të njëjta. Dhe për ta bërë këtë, duhet të ofrohet një përkufizim se çfarë fantazia është bashkë me një analitikë të pesë veprave të metapoetikës të Bachelard-it mbi elementet. Kur fantazia e punimit dhe imagjinata e Bachelard-it të jenë njëjtësuar, përgjigja që pason është jo vetëm fantazia si magjepsje: por edhe metapoetika elementale si një terapi tjetër, si ajo e Wittgenstein-it në pjesën e dytë dhe e Jungut në pjesën e tretë, e cila e dërgon filozofinë moderne drejt vetëkalimit. E dërgon filozofinë moderne, për të përdorur fjalët e Bachelard-it, drejt – sublimimit arketipor (jungian).

[IV.I]. Çfarë është Fantazia?

[172] Fantazia si zhanër i vetëdijshëm letrar është po aq e re në historinë e perëndimit, sa edhe krejt lehtësisht e mospërfillur. Akademia, *in praxis*, ka qëndruar dhe qëndron e heshtur para saj, edhe pse shumica e atyre që e bën fantazinë të cilën e njohim sot ishin brenda akademisë (Tolkien-i, Caroll, Guin etj). Megjithatë, jepja historinë e saj të re dhe mospërfilljen, në filmat më të shikuar dhe librat më të shitur (vetëm me librat religjiozë që ia kalojnë) fantazia kryeson nga zhanret e tjera, dhe kjo jo vetëm në perëndim (Top lifetime grosses [Chart], (n.d.)) (Clear, (n.d.)). Në të njëjtën kohë, fitorja e fantazisë në këndin e "*science fiction*" dhe "*horror*" është njashtu e udhës të përmenden (Mendlesohn & James, 2012, pj. *introduction*). "*Alice in Wonderland*," "*The Little Prince*," "*Lord of the Rings*," "*Star Wars*," "*Harry Potter*," "*Game of Thrones*" dhe shumë vepra të ngjashme tani bëjnë pjesë në vetëdijen e përgjithshme

kulturore të perëndimit po aq sa bën Bibla dhe Dante. Por pse? Përgjigja ka shumë të bëjë me mënyrën se si fantazia erdhi që të jetë për atë të cilin e njohim sot.

[173] Ashtu si në librin "*A Short History of Fantasy*" nga Farah Mendlesohn-i dhe Edward James-i, punimi nuk do të ndalet në dy pikëpamje teorike mbi lindjen ose përkufizimin se çfarë fantazia është. 1]. Se fantazia është historike dhe e bërë vetëdijshëm kundër mimesisit realist të iluminizmit (Brian Stableford-i dhe Adam Roberts-i e argumentojnë këtë pikëpamje) (Mendlesohn & James, 2012, pj. *introduction*). "*Vetëdija*" këtu, sipas punimit, ka të bëjë me enantiodrominë. 2]. Apo përkufizimet e pakta nga teoritë akademike të cilat janë ofruar (përfshirë këtu "*The Encyclopedia of Fantasy*" nga John Clute) (Mendlesohn & James, 2012, pj. *introduction*). Disa përfundime edhe mund të jenë të njëjta (sidomos me pikën e parë apo me disa pohimet të shtyra nga Clute-i), por pajtimi plotësisht me to na ngatërron më shumë se sa na jep lehtësi për ta kapur filozofikisht lindjen e fantazisë. Sërish njëjtë me librin "*A Short History of Fantasy*," në atë që pason do të argumentohet: 1]. vetëm për letërsinë Angleze, e cila i ka dhënë frymë më shumë se cilado letërsi tjetër fantazisë (Mendlesohn & James, 2012, pj. *introduction*).[34] 2] Përkufizimin i fantazinë, në çfarëdo mënyrë, na dërgon sa në mitet e antikitetit (*Epi i Gilgameshit, Odiseja, Beovulfi* etj), literaturën elizabetiane ("*The Faerie Queen*" e Spenserit apo "*A Midsummer Night's Dream*" nga Shekspiri etj), novelën historike të lidhur ngushtë me mesjetën dhe të shtyrë para vetësisht nga Sir Walter Scott-i, po aq në letërsinë Gotike ("*The Castle of Otranto*" nga Horaci dhe "*The Mysteries of Udolpho*" nga Radcliffe-i etj), horrorin ("*The Fall of the House Usher*" nga Poe apo "*The Call of Cthulhu*" nga Lovercraft-i) dhe animacionet e Miyazakit (Mendlesohn & James, 2012, pv. *Introduction, chronology of important works*).

[174] Pse është kaq e ngatërruar lindja e fantazisë? Përgjigja i ka katër vështirësi: 1). qëllimshmërinë, 2). zhanër letrar apo një mënyrë e të menduarit, 3). rrethanat historike, 4). përkufizimi i të imagjinuarit dhe i të fantazuarit. Më hollësisht:

1] Qëllimshmërinë e të fantazuarit. – Me fjalë të tjera, a ishte qëllimisht Ovidi duke fantazuar kur e shkroi *Metamorfozën* apo Borges-i kur e shkroi *Ficciones* të tij? Aq më shumë, a do thotë kjo se fantazi e qëllimshme ishin të gjithë librat religjiozë (jepja se *Metamorfoza* e Ovidit është e atillë, nëse me "*libra religjiozë*" nënkuptojmë diçka të ngjashme me një ndjenjë

[34] — edhe pse vëllezërit Grim, Kalevala, netët arabe apo përralla e prerësit të bambuve e ndodhi të ngjashme nuk janë për t'u mohuar.

numinoze e cila dëshmohet në tekst). Nëse po, a ka dallim një shaman, një profet, një shkrimtar i realizmit magjik (si Borges-i) me një shkrimtar të fantazisë?

2] Zhanër letrar apo mënyrë e të menduarit? – Kjo është, mos ka të bëjë fantazia me psikën dhe me gjuhën më shumë se sa thjesht një zhanër letrar, që na kurthon vetëm drejt *kritikës letrare*? Pas të gjithës, Owen Barfield-i, Lewis-i, Tolkien-i, Diana Wynne Jones, Richard Adams, Ursula njëri më pak dhe tjetra më shumë, i përdorin idetë e Jungut hapur. Kurse Barfield-i me "*Poetic Diction: A Study in Meaning*" dhe Tolkien-i, karrigia e filologjisë së oksfordit, në esenë famëmadhe "*On Fairy Stories*," janë tepër të interesuar për ndërlidhjen e gjuhës (dhe religjionit) me fantazinë. Njëmend, Tolkien-i shkon aq larg sa shkruan fantazi vetëm për të mishëruar nëpër tregime gjuhët e reja që i krijoi.

3] Rrethanat historike. – Pse fantazia "*e qëllimshme*" filloi kur romanticizmi dukej sikur po e humbte luftën me realizmin? Pse ajo lidhet kaq shumë me romancat mesjetare dhe besëtytnitë që Europa jo me shumë se tre shekujt më parë kërkonte t'i zhduke nën shpatën e "*moteve të arsyes*"? Si erdhi një zhanër letrar që gjatë dhe pas luftë së dytë botërore të kryesojë lehtësisht zhanret e letërsisë kur teoritë letrar moderne dhe postmoderne kërcisnin shpatat? Pas së gjithash, "*Junkie*" (1953) e William Burroughs-it është vetëm një vit më e vjetër se vëllimi i parë i "*Lord of the Rings*" (1954) e Tolkien-it: kurse "*Little Prince*" (1943) nga Saint-Exupéry-je është tre vjet më i vjetër se "*For Whom the Bell Tolls*" (1940) nga Hemingway-i.

4] Çfarë është fantazia? – Si një zgjatim i vështirësisë së parë, vetëm se tani më saktësisht e shprehur si – a janë njëmend fantazi "*Odiseja*" e Homerit, "*A Midnight Summer's Dream*" e Shekspirit, "*Lord of the Rings*" e Tolkien-it sikurse janë "*Komedia Hyjnore*" e Dantes, "*Doctor Faustus*" e Marlow-s, apo "*Animal Farm*" e Orwell-it? Nëse fantazia është aq e thjesht sa "*vetëm imagjino*," atëherë nga përkufizimi, të gjithë librat e përmendur duhet të jenë fantazi. Por ata nuk janë.

Të gjitha këto vështirësi bëhen më të qarta atëherë kur fantazia është përkufizuar, pra, kur vështirësia e katërt është përgjigjur. Së bashku me të, megjithatë, duhet ofruar edhe një hipotezë historike e cila ndihmon në përgjigjen e vështirësisë së tretë: e cila do të bëhet në pjesën e ardhshme.

[175] Le të marrim përkufizimin më të përgjithshëm të fantazisë dhe imagjinatës, se ato janë aftësia e të menduarit pamje mendore. Pra, aftësia e të menduarit pamje është aftësia që e bën

të mundur fantazinë. Pyetja kryesore që duhet të shtrohet këtu, megjithatë, është çudia se nga çfarë mendohen këto pamje – që duket të jetë pyetja onto-epistemike e pothuajse çdo shkrimtari të fantazisë. Tolkien-i, për shembull, duke u mundur t'i përgjigjet kësaj pyetje në kërkimin e tij për të përkufizuar fantazinë, arrin në përfundimin se fantazia duhet të ndahet krejt nga imagjinata (Tolkien, 1996, fv. 68-69). Ai argumenton se imagjinata, ngjashëm me poemat lirike, i mbahet "*ligjeve të realitetit*" (Tolkien, 1996, fv. 69-71). Nëse e kemi pohimin "*dashuria më ka goditur si shigjetë e zjarrtë,"* për shembull, ne të gjithë e dimë se "*shigjeta e zjarrtë*" aty nuk duhet të besohet njëmend. Imagjinata dhe poemat lirike, i mirëmbahen analogjisë: diçka qëndron për diçka tjetër. Kështu, "*shigjeta*" e pohimit, qëndron si analogji mjaft e mirë për ndjesinë që dashuria na jep. Fantazia, ngjashëm me poemat epike, është e kundërta e kësaj. Për fantazinë, pohimi "*dielli është i gjelbër*" duhet të besohet njëmend, përndryshe s'është fantazi fare (Tolkien, 1996, f. 68). Kjo është, fantazia nuk është analogji apo alegori (Tolkien, 1996, f. 49-50), – ajo nuk qëndron si diçka për të nënkuptuar diçka tjetër, – gjithçka në fantazi është jetë më vete. Tolkien-i e emëron këtë veti të fantazisë me emrin "magjepsje" [enchantment] (Tolkien, 1996, f. 73).

[176] Por, edhe pas këtij argumentimi, Tolkien-i shkruan se fantazia, përfundimisht, niset nga ajo që është e krijuar (Tolkien, 1996, f. 48-49). Tolkien-i duket se e arrin këtë përfundim duke e barazuar, me të drejtë, mendimin e gjërave që janë dhe gjërave që mund të jenë. Për shembull, nëse dikush ka menduar për gurin e rëndë – që është tashmë aty (*on to*) – ky dikush e kishte të mundur të mendonte edhe për gurin që mund të fluturojë (Tolkien, 1996, f. 48). Pra, fantazia nuk i mbahet realitetit: ajo thjesht del prej saj. Tolkien-i këtu është duke anuar dhe duke e mbrojtur fantazinë me anë të religjionit. Fantazia nuk është një krijim ex-nihilo (vetëm Hyji mund të krijojë nga asgjëja), ajo është një nënkrijim që del nga ajo që është e krijuar (Tolkien, 1996, f. 49, 60). Duke u shprehur më pas se fantazia është, kështu, një e drejtë njerëzore – sepse ne jemi krijuar në pamjen e Hyjit, që është vetë një krijues (Tolkien, 1996, f. 75). Ka disa dyshime megjithatë, që përfundimet e Tolkien-it e nxjerrin atë nga hekurudha e këtij argumenti. Kur Tolkien-i shkruan se fantazia është një zanat elvish dhe kur ai duket se flet edhe për religjionin si një fantazi (Tolkien, 1996, f. 70, 88), ai duket se na fut në një lojë spiraleje se cila ishte më herët apo cila ishte më vonë. Dyshime të cilat e bëjnë të vështirë përkufizimin e tij.

[177] Sidoqoftë, dallimi midis fantazisë dhe imagjinatës te Tolkien-i është shumë i rëndësishëm, sepse jo vetëm e ofron fantazinë me magjepsjen, por edhe i përgjigjet një pyetjeje shumë të thjeshtë. Nëse fantazia nuk është analogji, atëherë fabulat e Aesop-it, "*On the Marble*

Cliffs" e Jünger-it, "*Animal Farm*" e Orwell-it nuk janë fantazi, sepse ato qëndrojnë gjithmonë si diçka tjetër (natyrën e njerëzve, tiranitë etj). Kështu, është tejet e udhës që ky dallim të përvetësohet sepse i përgjigjet vështirësisë së katërt mjaft mirë. Mandej, edhe nëse nuk mund të marrim fare një përgjigje të duhur për vështirësitë e qëllimshmërisë dhe ngatërresës midis zhanrit dhe mënyrës së të menduarit – nëse dikush tashmë është i njohur me dallimin e fantazisë dhe imagjinatës, dikush e ka njohjen se çfarë duhet të bëjë që të bëjë fantazi. Qëllimshmëria këtu mund të thuhet se është e butë, por jo e papranishme.

[178] Në të njëjtën frymë, nëse fantazia ishte para elfëve të cilët janë të nënkrijuar prej saj apo nëse fantazi është edhe religjioni, të dyja drejtojnë gishtin te një rihapje e një mënyre se si bota mund të mendohet që e tejkalon vetëm zhanrin letrar (Tolkien-i, në esenë e njëjtë, e shpallë kritikën letrare të padobishme). Më pas, "*eukatastrofia*" e Tolkien-it – apo *katastrofia e mirë* – për të treguar fantazinë si një luftë midis dy të kundërtave që përfundojnë drejt shkatërrimit nga e liga prej tyre, vetëm që e mira të rikthehet për të "*jetuar të lumtur përgjithmonë*" në fund; është jo vetëm një thirrje te përrallat e vjetra, por edhe te kryqëzimi dhe ringjalljen e Krishtit vetë (Tolkien, 1996, 88-89).

[179] Gjëje më e rëndësishme pastaj është se Tolkien-i e quan atë "besimin" tonë përballë pohimeve që e bëjnë të mundur – magjepsje. Të njëjtën gjë e shtynë para edhe Diana Wynne Jones, studentja edhe e Tolkien-it edhe e Lewis-it (që edhe pse ka shkruar fantazi, ai i barazon ato me thjesht trillime), kur e krahason fantazinë me lojën e fëmijëve. Kur fëmijët vendosin ta luajnë një lojë, loja e tyre mund të bëhet vetëm atëherë kur fëmijët njëmend shtiren sikur njëri prej tyre është "*dragua*," për shembull. Ashtu edhe libri i fantazisë, ai duhet të jetë në këtë "*rrethin e magjepsjes*" ku të gjithë e marrin – edhe nëse shtiren – sikur gjërat brenda tij janë të njëmendta (Jones, 2012, pj. *Children in the Wood*). Ursula L. Guin, sikur duke iu afruar mbrapsht kësaj pyetje, përfundon duke shkruar të njëjtën gjë: vetëm se për Ursula-n është shkrimtari i fantazisë me përgjegjësinë e magjepsjes (Le Guin, 1993, f. 79). "*Good enough*" nuk është "good enough" për fantazinë, ti ose e bën atë fantazi ose jo: ose e shkruan në atë mënyrë që lexuesi yt të magjepset, ose ke dështuar (Le Guin, 1993, f. 84). Dhe kur fantazia të jetë arritur, sipas Ursula-s, atëherë ajo është afër jo me ëndërrimin me sy hapur, por me ëndrrat vetë – ajo "*i përvetëson arketipet, të cilat, ashtu siç na paralajmërojnë Jungu, janë gjëra të rrezikshme*." (Le Guin, 1993, f. 79) Akoma më shumë, jo vetëm i lidh arketipet e Jungut me fantazinë, por edhe me atë që është argumentuar pjesën e kaluar:

> "Nga të gjithë psikologët e mëdhenj," shkruan Ursula, "*Jungu e shpjegon më së miri këtë proces* [të fantazisë]*, duke theksuar ekzistencën, jo të një "id"-i të izoluar* [frojdian]*, por të një "pavetëdije kolektive." Ai na kujton se rajoni i mendjes/trupit që shtrihet përtej domenit të ngushtë dhe të ndriçuar me shkëlqim të vetëdijes është shumë i njëjtë tek të gjithë ne. Kjo nuk nënkupton një zhvlerësim të vetëdijes ose të arsyes.* (. . .) *Pra, duket se miti i vërtetë* [si fantazi] *lind vetëm në procesin e lidhjes së sferave të vetëdijshme dhe të pavetëdijshme. Nuk do të gjej një arketip të gjallë në raftin tim të librave apo në televizorin tim. Do ta gjej vetëm tek vetja ime: në atë bërthamë individualiteti që shtrihet në zemër të errësirës së përbashkët*." (Le Guin, 1993, f. 74)

E njëjta autore e shtynë aq larg këtë kreativitetin (e arketipeve dhe bërjen e tyre më tej), saqë duke u thirrur te Zamyatin-in – argumenton se të gjithë ata që përmes një revolucioni kreativ duan të krijojnë një gjendje të pandryshueshme e cila e mbyt kreativitetin, vuajnë nga – "*Stalini në shpirt*." (Le Guin, 1993, fv. 220-224)

[180] Edhe me pohimet e Diana Wynne Jones-it dhe Ursula-s, ne e kemi një mendim mjaft të qartë se çfarë fantazia është si diçka përtej fushës së zhanrit letrar – dhe lidhjes së saj me magjepsjen. Një hedhje e syve pas në historinë e fantazisë, në të njëjtën frymë, ne shohim MacDonal-i me mitologjitë e tij, Dunsany që në shekullin njëzet shkruan teogoni me hyje krejt të reja, Tolkien-i duke krijuar gjuhë të reja me hyje të reja, Diana Wynne Jones me krijimin e botëve të tëra, Ursula njashtu: të gjitha nuk duhet mospërfillur vetëm si zgjatime të letërsisë, sepse janë magjepsje bërjet e së cilave ne i kemi përjetuar kulturalisht si jetë më vete. Me fjalë të tjera, në Europën e lulëzimit shkencor, ku Ajnshtajni e shkruante esenë e tij të famshme mbi relativitetin, Dunsany-i shkruante:

> "*Përpara se të qëndronin perëndi në Olimp, ose përpara se Allahu të ishte Allahu, kishte krijuar dhe pushuar MANA-JUD-SUSHAI*." (Dunsany, 1905, f. 1)

Dhe të dy shkrimet lexoheshin. Nëse duhet të marrim edhe një krahasim, "*The illusion of God*" e Dawkins është botuar në 2006, shumë më pak e lexuar dhe shumë me më pak ndikim se sa "*Harry Potter and the Half-Blood Prince*" që është botuar në të njëjtin vit. Çfarëdo lidhje që ka religjioni, dija, apo secila fushë që mëton drejt pyetje onto-epistemike – është mjaft e qartë se kur shkrimtarët e fantazisë (qoftë edhe nëse vetë ishin ateistë), nuk mund të mohohen se hyjnë në përkufizimin e përjetimit dhe krijimit të diçkaje numinoze, të diçkaje të tretë përtej

objektit dhe subjektit, që e ne ndjejnë si jetë më vete. Dhe mund ta ndjejmë vetëm nëse njëmend ka jetë më vete.

[IV.I – I]. Tolkien-i dhe Miyazaki: Fantazioarkia

[181] Megjithatë, e kemi një vështirësi që del jo nga dallimi i imagjinatës me fantazinë, por nga dallimi i asaj që krijohet dhe nënkrijohet të cilën e bën Tolkien-i – vështirësi e cila është shumë e rëndësishme për "arken" (i.e. *zanafillën dhe udhëheqjen*) e fantazisë (fantazioarkinë). Me fantazioarki, pra, punimi shënon thjesht mendësitë mbi pyetjen se pse fantazia është e mundur (zanafilla) dhe se si duhet të bëhet fantazia (udhëheqja). Fantazioarkia e Tolkien-it na fton në një rreth hermeneutikë të magjepsjes; ku fantazia (kundër imagjinatës), realiteti (fantazia si nënkrijim), dhe krishterimi (ajo që Tolkien-i e quan eukatastrofia) e magjepsin përhershmërisht (zanati elvish: zanat) njëra tjetrën dhe janë e njëjta gjë. Çfarë është e çuditshme, është ndarja midis krijimit dhe nënkrijimit: sepse përkundër dallimit fantazi dhe imagjinatë, ndarja krijim dhe nënkrijim nuk ka të bëjë me mënyra të mendimit por mendësi mbi atë që është e krijuar. Pse është e çuditshme? Sepse kjo gjë e sjell një vështirësi që fantazia të jetë si magjepsje, pasi e krijon një vijë të qartë se çfarë është e vërteta, bota objektive – krijimi – me atë që është e rreme, bota subjektive – nënkrijimi. Duke e minuar kështu tërësinë e hermeneutikës së Tolkien-it.

[182] Problemi nuk është se Tolkien-i nuk ka arritur të argumentojë atë që deshi, sepse ai në fund kur argumenton se fantazia na dhuron një mënyrë më të mirë për të menduar për kafshët dhe natyrën – është shumë më përpara se filozofitë ekologjike që pasuan (Tolkien, 1996, f. 52, 78). Problemi me Tolkien-in është se ajo që është krijuar, bota objektive, prej ku nënkrijimi niset: 1]. është e krijuar nga Hyji; 2]. fantazia vetëm e merr një gur të rëndë dhe e bën atë të lehtë në mendje; 3]. e krijuara nuk është asgjë më shumë se sa thjesht një material; 4]. në mendje kemi aftësinë për të fantazuar, sepse jemi të krijuar në pamjen e një krijuesi. Me fjalë të tjera, fantazia është e mundur, për Tolkien-in, sepse ka një Hyj, i cili e ka krijuar botën dhe i ka dhënë njeriut nënkrijimi: që i bie, jo sepse bota objektive është në vete magjepsëse. Kështu, hermeneutika e Tolkien-it nuk është hermeneutikë e mbyllur njëmend – pa parakuptuar se ka një Hyj. Sepse për Tolkien-in duhet të parakuptohet se Hyji është jashtë dhe brenda hermeneutikës njëkohësisht: kështu, jashtë dhe brenda magjepsjes (zanatit elvish) njëkohësisht.

[183] Kjo i sjell disa vështirësi me argumentimin e Tolkien-it: sepse, nëse Hyji duhet të parakuptohet dhe aftësia për të magjepsur del prej tij, atëherë këtu kemi të bëjmë me një pikëpamja të zanafillës së vetëdijes, njëjtë me të Neumann-it, vetëm këtu vetëm logo-logjike

të perëndimit. Me fjalë të tjera, mënyra e Tolkien-it për të bërë fantazi është duke e ftuar një dozë të madhe të vetëdijes: dhe nëse fantazioarkia e tij e gjen zanafillën (magjepsjen), atëherë ajo edhe do të udhëhiqet prej kësaj zanafille (bërjen). Që në anën tjetër nënkupton se ne magjepsemi me bërjet e një magjepsje të njëanshme. Shprehimisht, këtu kemi të bëjmë me një anësim të vetëdijes së zanafillës dhe udhëheqjes që fantazioarkia e Tolkien-in paracakton. Fantazioarkia e cila e dërgon atë të mos fusë gra në Hobbit, të mbysë orka sepse janë të krijuar në pamjen e njeriut dhe jo të Hyjit (ose të njëjtit të tij në Silmarillion), apo edhe mënyrës se si eukatastrofia arrihet (s'ka gra në shoqërinë e unazës [fellowship of the ring]). Kjo është shumë e rëndësishme, sepse fantazioarkia e Tolkien-it ka pasoja ontiko-epistemik dhe politiko-religjioze (dhe nuk duhet anashkaluar se është përdor nga lëvizje radikale me të njëjtën mendësi). Dhe është pikërisht për këto pasoja pse dikush si Hayao Miyazaki për Tolkien-in thotë:

> "*Nëse dikush është armiku, është në rregull të vrasësh një numër të pafund prej tyre. "Lord of the Rings" është e këtillë. Nëse është armiku, ka vrasje pa dallim midis civilëve dhe ushtarëve. Kjo bie nën dëmet kolaterale.* (. . .) *Sa njerëz po vriten në sulme në Afganistan? "Lord of the Rings" është një film që s'ka problem ta bëjë këtë [me sa duket nuk ndan civilët nga armiqtë]. Nëse e lexoni veprën origjinale, do ta kuptoni, por në realitet, ata që po vriteshin janë aziatikë dhe afrikanë. Ata që nuk e dinë këtë, por thonë se e duan fantazinë janë idiotë*." (Far Out Magazine, 2023)

Këtu kemi vetëm sipërfaqësisht vështirësinë se si ta kuptojmë Tolkien-in: thellësisht, këtu logo-logjika e fantazioarkisë së Tolkien-it është ndarëse dhe tejet përjashtuese, ashtu sikurse është edhe vetë eukatastrofia (edhe pse Tolkien-i e njeh të kundërtën e saj: vështirësia nuk është se të kundërtat bëhen një (ontologjike), diskatastrofia – por eukatastrofia të ketë përparësi (etike)) (Tolkien J. R., 1996). *Modus operandi* i saj është nëpër të kundërta ku njëra favorizohet, dhe nëse ti je e kundërta që quhet *e liga* – atëherë *e mira* ka të drejtë të vrasë dhe mbysë të kundërtën e saj, pa marr parasysh përligjen. Sepse përligja tashmë është e nënkuptuar.

[185] Ne nuk kemi një fantazioarki të argumentuar të Miyazakit ashtu sikurse e kemi nga Tolkien-i: por pikëpamjet e tij mbi fantazinë dalin në pah në mënyrë të hapur përmes filmave, mangave dhe shkrimeve të tij (librat "*Starting Point: 1979–1996*" dhe "*Turning Point: 1997–2008*"). Fantazia e tij ushqehet nga prania e drejtpërdrejtë me botën reale (veçanërisht natyrën), çudibërja e fëmijërisë, kujtesa personale dhe një rezistencë ndaj tjetërsimit modern (Miyazaki, 2009, f. 15, 18, 38, 43, 101, 306, 307, 364) (Miyazaki, 2021, f. 101, 193, 195, 203, 221, 222).

Ai e vlerëson animacionin (që e sheh si lëvizje dhe dritë) dhe kështu fantazinë si një mënyrë për t'i rilidhur njerëzit (veçanërisht fëmijët) me realitetin, jo për t'i shpëtuar plotësisht atij. Kur fantazia e Tolkien-i na largon prej botës: ajo e Miyazakit na vendos në të. Patjetër se këto botëkuptime të Miyazakit ndërlidhen me Shinton, besimin animist japonez: gjurmët e të cilit i shohim në çdo krijimin të tijin dhe sidomos në konceptimin e religjionit të përgjithshëm dhe profecive popullore në mangën "*Nausicaä of the Valley of the Wind*" (Miyazaki, 2012, pj. *book XII*).

[186] Punimi pajtohet me fantazioarkinë e Miyazakit më shumë, qoftë edhe në mungesë: se sa në atë të Tolkien-it, që është e strukturuar. Sepse kur fantazioarkia e Miyazakit na dërgon të jemi tërësi nga ajo që është epistemike (fantazia) me ontiken (realitetin): Tolkien-it duket se me përgjigjen e tij onto-epistemike mbi krijimin dhe nënkrijimin, prej nga ku e nënkuptojmë një mendësi të njëanshme mbi zanafillën dhe udhëheqjen e fantazisë, na dërgon të mos e mendojmë realitetin si tërësi.

[187] Për ta përmbyllur këtë pjesë, duke i kthyer pyetjet e fillimit kokëposhtë:

4] Çfarë është fantazia? – Fantazia është një aftësi e të bërit pamje mendore si magjepsje që kanë jetë më vete. Ajo është e lidhur ngushtë me religjionin (në kundërshtim apo jo) dhe gjithçka tjetër numinoze (që e ndjejmë si jetë më vete) – gjë që e dallon nga imagjinata, analogjia apo shprehja lirike dhe është në bërje si magjepsje vetëm atëherë kur mund të na magjepsë me jetën e pamjeve të saj.

3] Rrethanat historike. – Përgjigjet në pjesën e ardhshme.

2] Zhanër letrar apo mënyrë e të menduarit? – Fantazia është më shumë se një zhanër letrar, sepse nënkuptimet e saj jo vetëm janë onto-epistemike, por edhe politiko-religjioze. Përkufizimi i saj vetëm si zhanër letrar e zvogëlon rëndësinë tërësore që e paraqet për kuptimin mbi botën: sidomos kur flasim për pasojat e fantazioarkisë në lidhje me qasjen e njëanshme dhe tërësore mbi atë që është.

1] Qëllimshmërinë e të fantazuarit. – Fantazia bashkëkohore ka filluar me vëmendje të veçantë në qëllimshmërinë për të fantazuar. Por kjo nuk duhet të shihet si një kundërshtim i mimesisit realist, sa një enantiodromi e saj. Kjo është, qëllimshmëria e fantazisë bashkëkohore, e cila e dallon, le të themi, Ovidin dhe Tolkien-in, është pasojë enantiodromike e moteve

shkencore. Në rrafshin e magjepsjes dhe bërjes, edhe Ovidi edhe Tolkien-i janë duke bërë të njëjtën gjë.

[IV. I – I]. Hipoteza Psiko-Historike: Një Fantaziogoni Fukoiane

[188] Për t'iu përgjigjur pyetjes së rrethanave historike të cilat i dhanë jetë fantazisë bashkëkohore, është e udhës të bëhet një analitikë e fantaziogonisë si realitet në rrafshin psiko-historik. Punimi me fantaziogoni shënon, ashtu sikurse fjala teogoni (teo, *hyj* + gonia, *lindje*), lindjen e pamjeve (*fantazios*). Kurse me psiko-histori, nënkuptohet jo vetëm analiza e diskontinuiteteve rreth një diskursi dominues fukoian, por edhe diskontinuitetet si pasojë e enantiodromisë (kthimit të së kundërtës) të ngritur nga psika individuale në pasojë kolektive. Është kjo e fundit që i jep dhe njashtu shton mjete konceptuale përbrenda leximit fukoian të shtresave epistemike perëndimore.

[189] Kur Foucault-ja e identifikon epokën e renesancës, ai e dallon atë si epistemen e dhënë pas ngjashmërisë: besimit se gjërat janë të lidhura nga ngjasimet e tyre (Foucault, 1994, f. 17). Epistema e renesancës (magjepsja) i kishte katër shëmbëlltyra (bërje), si katër kanalizime përmes së cilave njohja rridhte: *convenientia, aemulatio, analogjia* dhe *simpatia* (Foucault, 1994, fv. 18-25). Këto katër shëmbëlltyra e bënin përjetimin e natyrës si një libër të shkruar nga Hyji, në faqet e të cilit shkencat natyrore, magjia dhe miti ishin të përligjura për të gjetur të vërteta (Foucault, 1994, fv. 33-34). Kjo është, s'ka pasur ndryshim midis fjalës dhe gjësë, faktit dhe përrallës. Njëra prej arsyeve pse është e udhës të bëhet ndryshimi imagjinatë dhe fantazi, është pikërisht njëmendësi se fantazia nuk bën pjesë apo nuk është një rikthim në epistemen e renesancës. Fantazia s'e sheh botën analogji, si diçka që qëndron për diçka tjetër: fantazia kërkon ta magjepsë dhe ta bëjë një botë krejt më vete, e cila e ka një jetë më vete përtej analogjive. Ka një dallim të madh midis një heroi të fantazisë dhe Don Kishotit, që Foucault-ja e sheh si heroi i së njëjtës, për shembull. Don Kishoti, apo heroi i së njëjtës, akoma nuk e kishte bërë kalimin e epistemes së renesancës dhe vuante ftohtësinë e epistemes klasike – e cila nuk i njihte mullinjtë e tij si dragonj (Foucault, 1994, f. 46). Hero i fantazisë merr pjesë në një botë e cila është mbi – edhe nëse është nisur nga – realitet(i): vetëm për t'u kthyer në realitet

me përjetimin e të fantazuarit. Pra, fantazia është brenda një tërësie ku realiteti dhe ajo nuk janë të ndarë: por, kjo nuk do të thotë se ato janë analogjike.

[190] Foucault-ja, në të njëjtën libër që e shtjellon epistemen e renesancës, "*The Order of Things*" ai e përdor edhe një pikturë të Diego Velázquez për të treguar kalimin në epokën klasike nga epistema në fjalë – ku ngjashmëria zëvendësohet më përfaqësimin klasik (Foucault, 1994, fv. 3-16). Jo ndryshe, punimi do të marrë të njëjtën strategji të përshkrimit – për të treguar aty ku mund ta gjejmë lindjen e fantazisë, si një zgjatim nga romancat mesjetare, romanticizmin letrar, dhe ballafaqimit të realizmit me romanticizmin. Është e duhur të përvetësohet një kronologji e lëvizjeve letrare europiane nga fillim, që të ketë kuptim ajo e cila do të argumentohet.

Romancat kalorësiake	(shek. XII – XV)
Renesanca	(1500 – 1649)
Iluminizmi, neo-klasicizmi	(shek. XVIII)
Romanticizmi	(1790 – 1860)
Realizmi	(1850 – 1900)
Natyralizmi	(1880 – 1920)
Modernizmi	(1890 – 1940)
Postmodernizmi	(1945 – . . . . .)[35]

[191] Filologët e oksfordit (inklings), të cilët i dhanë frymë fantazisë, përfundojnë përgjithësisht se romanticizmi letrar nuk i takon moteve të epikës. Kur aioni i romancave mesjetare i mbylli sytë dhe fishkëllima e shpatave kalorësiake s'ngrihej për nderin e zonjave dhe mbretërve, lirika romantike erdhi jo për t'i rikthyer këto mote (sepse kjo ishte krejtësisht e pamundur). Ajo erdhi për ta pushtuar Europën si një lirikë e pikëllimit që tani këto gjëra nuk ishin më dhe në vendin e tyre ishte ulur gjeniu romantik, i cili parakuptohej se do të na

[35] – kjo listë është përgjithësisht e bazuar te libri i Walter Cohen-it, "*A History of European Literature: The West and the World from Antiquity to the Present*" (Cohen, 2017). Me dallimin e vetëm në disa emërime, ndarje, dhe listën euro-centrike të punimit: libri i Cohen-it është më përmbledhës edhe për krijimet jashtë Europës.

magjepste gjysmë me çmenduri dhe gjysmë me dehje, pa asgjë ndërmjet. Ishte po ky gjeniu i njëjtë i cili e mësoi Europën të jetonte pak më ndryshe. Njeriu racional i moteve moderne, – të cilin Napoleoni e kurorëzoi duke e bredhur nëpër Europë me shtirjen për të drejta, por me të njëmendtën e luftës dhe zgjerimit, – po takonte kundërshtarin e tij. Arsyeja pse romanticizmi duhet të lexohet si enantiodromia e kohës, është sepse aty ku gjeniu romantik ishte në shtëpi (brenda besëtytnisë, mitit, çmendurisë, dehjes, errësirës): pikërisht aty njeriu racional, iluminist, neo-klasik ndihej *unheimlich*.

[192] Ndarja midis romantikes dhe iluministo-neo-klasikes, vetëm sipërfaqësisht mund ta shpjegojë romanticizmin si lënien e motiveve antike (klasike) e formave drejt përrallave dhe thyerjen e formave. Thellësisht, romanticizmi ishte pjesë e diçkaje më të madhe: enantiodromia e tij ishte përgatitur nga renesanca, e cila kishte minuar atë kulmin e letërsisë mesjetare të romancave, ku besimet popullore të ndryshme ishin shndërruar në histori kalorësiake të nderit dhe besimit të krishterë. Ja pse, për shembull, është e vështirë që dikush si William Blake-u të vendoset në lëvizjen romantike apo neo-klasike – librave të iluminuar mesjetar apo letërsisë revolucionare: sepse ai bredh me të dy këmbët – edhe ato romantike edhe me ato iluministo-neoklasik. William Blake-u është ndër të rrallët e kohës, tërësia e të cilit si romantik dhe iluministi-neoklasik dështon të jetë frymëzuese kolektivisht.

[193] Kësaj kohe edhe piktori romantik gjerman Friedrich Caspar-i, megjithëse disa vite më vonë se daimoni i muzave të romanticizmit, Bethoveni, të griste kushtimin e tij për Napoleonin, përfundon pikturën – "*Der Chasseur im Walde*" [1814] (Shiko fig. 11). Piktura është e çuditshme, si çdo tjetër e Caspar-it, por nën mbulesën e saj e mban ndjenjën e njohur tashmë të dëshpëruar të romanticizmit gjerman kundrejt Napoleonit. Volk-u gjerman thjesht ishte zhgënjyer me revolucionin. Një këmbësor ose gjuetar i ushtrisë napoleonike (Chasseur), e paraqitur si një *Rückenfigur*, bën hapa para në thellësinë e një pylli gjerman – njeriu racional tani takonte errësirën, të cilën ishte nisur ta kthente në iluminizëm. Pamja e tij është e dëshpëruar: shpata e mprehur me revolucionin racional është strukur e padobishme para këtij armiku të papritur dhe të dendur. Ai është i vetëm përballë një pylli më të lashtë dhe më të qëndrueshëm se jeta e tij. Mbi një trung të prerë qëndron një korb, si një ogur i vdekjes ai e bën të pranishëm Odinin, hyjin e dehjes, poetikës dhe marrëzisë. Dyert e zotave ishin hapur dhe romanticizmi ishte bërë karroca e tyre. I frikësuar, si Chasseur-i përball pyllit, njeriu racional tani kishte dëgjuar krrokun e një bote tejet të vjetër – "*arsyeja*" i premtoi njeriut lirinë, por krejt çfarë i dhuroi ishte nënshtrim dhe tjetërsim. Një premtim që tani po kthehej si enantiodromi.

Pikërisht atëherë kur lëvizja iluministo-klasike kishe bërë hapat e saj politikë – kishte takuar egërsinë e një pylli të dendur që i kthehej nga pjesa që nuk e kishte pritur, njerëzit e thjeshtë.

[192] Nuk do të kalonte shumë, dhe si çdo enantiodromia tjetër, romanticizmi do të shuhej nën dritën e shpatës së realizmit. Sentimentet kundër së cilit i shohim edhe më herët, por që e dërgojnë Dostojevskin e ri të kundërshtojë romanticizmin për humorin absurd dhe për mospërputhjen me atë që përjetohet në realitet dhe ikjen në imagjinatë (Dostoyevsky, n.d., fv. 93-95, 131). Por ngatërrimi qëndron i njëjtë edhe në realizëm, akoma besohej në njeriun racional dhe shpjegimin e botës racionalisht – realistët, sidomos Dostojevski, do të ballafaqoheshin me pyetjen e kësaj gjëje në të gjithë veprat e tyre dhe do të vdisnin duke luftuar për një realizëm, por jo iluminist. Nga kjo pjesë, nëse mospërfillet natyralizmi si versioni francez i njëfarë realizmit të sofistikuar, hovi i vetëdijes në modernizmi që të bëhej edhe një rrjedh vetëm që të bëhej e kuptueshme sërish: deri në kalimin nga postmodernizmi si "*gjendje mendore*" në një narrativë studimore për të cilën asnjëherë nuk ishte e përgatitur. Enantiodromia e njëjtë nuk kishte përfunduar, vetëm shprehej ndryshe. Akoma e kemi ciklin midis asaj që mëtonte të ishte më e vërtetë dhe të asaj, vëmendja e së cilës ishte te të pavërtetat e pranishme, të cilat e minonin të vërtetën e shprehur.

[193] Fantazia bashkëkohore, e gjen veten si ajo që gjithmonë ishte në periferi të këtyre bërjeve, fillimisht të klasicizmit dhe romantikes (*Phantasmion*, Sara Coleridge, 1837); mandej romantikes dhe realizmit (*The Gods of Pegana,* Lord Dunsany, 1905); dhe modernizmit me të kundërtën e tij (Tolkien), ose edhe me postmodernizmin (Jones, Ursula). Fantazia, kështu, qëndron gjithmonë si një përgjigje periferike e cila asnjëherë nuk hynë në enantiodrominë europiane: por shumë prej fantazioarkisë është e trashëguar duke u menduar përmes epistemeve të këtyre lëvizjeve që ishin. Ajo në të njëjtën kohë është e vetëdijshme (*neo-klasike, moderniste*) se fillon nga ajo që është materiale (*realiste*): por se është një jetë më vete (*magjepsje*), dhe e kupton se duhet të jetë e tillë sepse *bërjet* e saj ndryshe nuk do të kishin funksionuar (*romancë kalorësiake, romantike, postmoderne*).

[193] Hipoteza psiko-historike e fantaziogonisë, është hipoteza e tërësisë së këtyre lëvizjeve që ishin. Fantazia është e vështirë të përkufizohet, sepse aparatusi onto-epistemik i perëndimit është magjepsur nga bërjet e saj tërësore midis gjësë dhe pamjes – që ndoshta përshkruan pse psikologjikisht fantazia ka ardhur të jetë kaq famëmadhe kundrejt prodhimeve të lëvizjeve që ishin para saj. Hipoteza psiko-historike e fantaziogonisë nuk është jashtë epistemes së përgjithshme të perëndimit, por ajo është diskontinuitet i epokës moderne, drejt një epoke

tjetër e cila në tërësinë e saj nuk mirëpritet nga epoka moderne. Fantazia jo vetëm është kritike mbi veten, ajo e braktis edhe veten që të jetë sa më kritike përhershmërisht – por në të njëjtën kohë, edhe duke i mistifikuar gjërat dhe duke i dhënë atyre jetë. Krijimi i botëve të saj, ajo që punimi e ka quajtur *fantazioarki*, ashtu si pushtetit i Foucault-s, nuk është i lidhur me territorin apo botën objektive: por dispersiteti që kemi me njëri tjetrin. Me fjalë të tjera, në diçka që mbahet nga rrjeta e magjepsjes, si jetë më vete, dhe bërjes që marrëdhëniet tona si rrjetëzim me botën dhe elementet e fantazisë na japim dhe ne i japim atyre. Këtu nuk është duke u bërë barazimi i pushtetit me magjepsjen: sepse ato nuk janë të njëjta, por ashtu sikurse pushteti i Foucault-së ka një jetë më vete përtej qeverisë apo territorit, ashtu edhe magjepsje e fantazisë e ka bërjen e saj përtej asaj që është e qeverisur apo e objektivizuar. Njëmend, ne duhet të largohemi plotësisht prej mendimit dikotomik në fantazi.

[194] Fantaziogonia psiko-historike është një prerje e thellë e të imagjinuarit dhe të fantazuarit – asaj që është reale dhe pamje. Vetëm për të qenë një ngjitës tërësor, sepse gjëja bëhet pamje – pamja nuk është më analogji për realen, ajo merr një jetë më vete dhe kështu bëhet magjepsje me bërjen e saj, rrjedhojë e së cilës janë pasoja ontiko-epistemike dhe politiko-religjioze. Me fjalë të tjera, fantazia është një simulakër biologjike që aparatusi ynë i psikës e jep si përgjigje për enantiodrominë tonë të lodhshme kreative të kapur për të kundërtat.

[IV.II]. Metapoetika e Bachelard-it: Empidokli Imagjinativ i Bashkëkohores

[195] Deri më tani është përfunduar pse fantazia për të qenë fantazi duhet të parakuptohet se bërjet e saj janë magjepsje, jetë më vete. Megjithatë, punimi akoma nuk ju ka përgjigjur pyetjes se si mund të ngrihet një fantazioarki tërësore: edhe pse është pajtuar me nënkuptimin e Hayao Miyazakit të një fantazioarkie tërësore, në kundërshtim me Tolkien-in, i cili e ka të vështirë të dhurojë një gjë të tillë. Në atë që pason, do të argumentohet se pse fantazia në vete është magjepsje, sepse është tërësia elementale e gjërave që i japin jetë asaj. Kjo do të arrihet duke shtjelluar metapoetikën e Bachelard-it, të cilën filozofi e argumenton në pesë libra, në dy rrafshe. 1]. Në rrafshin e parë, se çfarë janë elementet dhe çfarë janë komplekset që ata i krijojnë, dhe 2]. në rrafshin e dytë, se çfarë na tregojnë elementet e Bachelard-it për psikën e Bachelard-it vetë. Në gjuhën e filozofit, rrafshi i dytë i takon lidhjes midis kompleksit zanafillor dhe kompleksit kulturor (Bachelard, Water, 1983, f. 18).

[196] Librin "*The Psychoanalysis of Fire*" shënon fillimin e serisë së Bachelard-it elemental, duke përvetësuar psikanalizën jungiane për të hulumtuar magjepsjen e thellë të njerëzimit me zjarrin. Në këtë libër mund t'i dallojmë tri gjëra të rëndësishme:

1]. Argumentimi i Bachelard-it për elementet (dhe komplekset prej tyre) si ato që e ndihmojnë formësimin e kapjes së objektit në mënyrë shkencore (Bachelard, Fire, 1964, f. 1-2). Kjo është, objekti i kapjes shkencore, duhet të kuptohet se fillon nga përshtypje dhe mendime – "*hipoteza dhe ëndërrime të thella*" – mbi objektin para se të bëhet "objektiv" në gjuhën shkencore (Bachelard, Fire, 1964, f. 1). Për Bachelard-in çdo mendim që kemi mbi objektet fillon nga mendime dhe përshtypje të papastra (Bachelard, Fire, 1964, f. 1). Objekti i shkencës, kështu, është larg nga objekti ashtu siç paraqitet për herë të parën në mendjen tonë: por ne mund të kemi objekt të kapur sipas shkencës vetëm kur i kemi këto përshtypje e para. Ja pse "*komplekset*," në mënyrën se si Bachelard-i i përdor, janë të njëjta me përdorimin e Jungun, që i sheh ato si autonome: sepse Bachelard-i i argumenton ato si *hipoteza dhe ëndërrime* të përgjithshme të kuptimit njerëzor mbi këto "*objekte*" (këtu, elementi i zjarrit). Kompleksi i Prometeut dhe kompleksi i Empidoklit, dhënia heroike e dijes (zjarrit) (Bachelard, Fire, 1964, f. 12) dhe bërja një me dijen kozmike (vetëvrasja e Empidoklit në vullkan) (Bachelard, Fire, 1964, f. 19): paraqesin strukturën se si elementi i zjarrit ka ardhur të ketë jetë një më vete si i ndarë në shëmbëlltyra për psikën e njerëzimit. Pra, është bërë një kompleks

kolektiv (Bachelard, Fire, 1964, f. 35, 61, 69). Në të njëjtën frymë, mund të kuptohet se fillimi i Bachelard-it mbi elementet, kështu, është akoma në fëmijërinë e tij. Nuk duhet harruar se Bachelard-i i afrohet këtij studimi elemental nga filozofia e shkencës, dhe është më se e pritshme që pasiguria e tij për të lënë pas objektin e shkencës akoma është e pranishme. Me fjalë të tjera, kjo shpjegon nevojën e tij për të arsyetuar hipotezat dhe ëndërrimet e thella që kemi për objektet nën hijen se është duke i dhënë diçka studimi shkencor objektiv – në mënyrë që të përligjë të shkruarit për zjarrin si element fare.

2]. Bachelard-i mohon të merret me etimologjinë (Bachelard, Fire, 1964, f. 1) (Bachelard, Water, 1983, f. 16) (Bachelard, Air, 1988, f. 1) (Bachelard, Earth (a), 2002, f. 118, 236) (Bachelard, Earth (b), 2011, f. 66, 203). Kjo i ka dy qëllime: A]. etimologjia për fjalët e pranishme është sikur nëse "*fjala*" është "*objekti*" që parafytyrojmë kur biem në kontakt me të (Bachelard, Water, 1983, f. 16) (Bachelard, Earth (a), 2002, f. 118). Pra, një fjalë e pranishme (objekti i shkencës) është krejt ndryshe nga rrënja etimologjike e saj (objekti i hipotezave dhe ëndërrimeve të thella nga shqisat tona). Ta marrim, për shembull, fjalën e gjuhës shqipe "*kujtim*." Çuditërisht, kjo fjalë vjen nga "*cogitare"* latine, që i bie "*mendim*" (Orel, 1998, f. 201). Kështu, fjala që është në përdorim sot, ka një kuptim krejt ndryshe nga rrënja e saj. Megjithatë, ky nuk është problemi i Bachelard-it. Për Bachelard-in mund të përfundohet se fjalët hyjnë në strukturën dhe aparatusin e gjuhës, që është krejt ndryshe me elementet. Analogjia e hipotezës dhe ëndërrimit të thellë për rrënjët etimologjike, është vetëm analogji: sepse edhe këto rrënjë ishin brenda strukturës së një gjuhe tjetër që i jep kuptim atyre. Refuzimi që Bachelard-i të merret me etimologjinë fare, është arsyetimi se elementet janë të ndryshueshme, në bërje, dinamike dhe lejohen të kapen ndryshe dhe të krijohen komplekse prej tyre nga imagjinata. Kurse, me të hyrë në gjuhën e përgjithshme, fjalët nuk e bëjnë më këtë. Ato duhet të kenë një kuptim të caktuar që paracaktohet nga përdorimi: kurse elementet japim kuptime të pacaktuara që përligjen vetëm nga përjetimi i tyre.

3]. Ajo që e shtynë Bachelard-in të futet në mesin e elementeve është psikanaliza e Jungut (Bachelard, Fire, 1964, f. 21), ose ndihma që ai e ka prej psikanalizës së tij për mënyrën se si bëhen hipotezat dhe ëndërrimet mbi objektet. Këtu më vonë do të hyjë edhe kritika e Jungut për libidon e Freud-it (Bachelard, Fire, 1964, f. 35), sepse Bachelard-it kjo i duhet që ai të tregojë se elementet nuk e kanë vetëm një natyrë seksuale. Përtej kësaj, kjo pikë e tretë i ka dy gjëra kryesore: fillimisht, i lejon Bachelard-it t'i afrohet elementeve pa e braktisur shkencën (objektin) dhe të ketë themel psikanalitik (Jungun), i.e. një bagazh të argumentimit sesi pamjet

ngrihen (sublimohen) nga ajo që është materiale (objektive) në atë që është magjepsëse (arketipore). Kjo do të argumentohet më vonë (Bachelard, Earth (a), 2002, f. 3, 304) (Bachelard, Earth (b), 2011, f. 43, 228-229), por i vërejmë gjurmët e saj që nga libri i parë. Mandej, Bachelard-in Jungu e ndihmon t'i hedhë hapat e parë në braktisjen e rëndësisë së elementeve për shkencën. Edhe pse Bachelard-i asnjëherë nuk mëton të bëjë diçka më shumë se kritikë letrare në librat e tij të ardhshëm elemental – gjuha e tij rreth komplekseve e braktisë dhe ai kthehet në rrafshin arketipor Jungian.

[197] Përfundimisht, qoftë me kompleksin e Prometeut dhe Empidoklit, (më vonë edhe kalorizmin e Novalisit dhe Hoffman-in (Bachelard, Fire, 1964, f. 59, 83), ashtu si Jungu, njëjtë edhe Bachelard-i, nuk i shohin komplekset si të rrezikshme gjithnjë. Por si pjellore në mënyrën se si ne i qasemi botës:

> "*Çfarë prove më të mirë mund të ketë se zjarri*," përfundon Bachelard-i, "*në kuptimin shumë të saktë të C. G. Jungut, është pika e nisjes "për një kompleks arkaik pjellor"* [–] *dhe se një psikoanalizë e veçantë duhet të shkatërrojë paqartësitë e tij të dhimbshme në mënyrë që të çlirojë më mirë dialektikën e gjallë që i jep ëndërrimit lirinë e tij të vërtetë dhe funksionin e tij të vërtetë si një proces mendor krijues*?" (Bachelard, Fire, 1964, f. 112)

Pra, zjarri këtu është një "*objekt*" magjepsës, i cili i magjeps me bërjet e tij ata që janë të pranishëm afër tij (*njerëzit*). Në këtë mënyrë, zjarrin dhuron edhe magjepsjen, apo *komplekset* të cilat kanë bërjen e tyre (*Prometeu, Empidokli, Novalisi* etj.). Çuditërisht, është e duhur të theksohet se zjarri i Heraklitit përmendet vetëm një herë në këtë libër dhe kjo bëhet në mënyrë kalimtare.

[198] Përpos këtyre përfundimeve, në librin e psikanalizës së zjarrit, vetë psika e Bachelard-it pëson një ndërhyrje të çuditshme nga objektet e përgjithshme dhe objektivitetit shkencor drejt një ontike letrare dhe psikanalize akoma më shumë jungiane. Kjo vërehet jo vetëm nga kalimi i Bachelard-it në komplekse të përgjithshme me Prometeut dhe Empidoklit në rënien e tij drejt partikularitetit letrar me Novalisin dhe Hoffman-it: por edhe në sjelljen e elementit të ujit te shembulli me Poe-n pak para fundit të librit (Bachelard, Fire, 1964, f. 91), që vetë-referohet në librin e radhës (Bachelard, Water, 1983, f. 45), si diçka e rëndësishme. Pse? Sepse ky shembull i ujit në një libër për zjarrin, është gjurma e parë ku psika e Bachelard-it kanalizohet të braktisë më pas – 1]. epistemologjinë e objekteve dhe hyrjen në "*mënyrat e*

imagjinatës" dhe 2]. rastet e përgjithshme të epistemologjisë së objekti, zëvendësohen me raste nga letërsia dhe psika e veçantë e shkrimtarëve. Duke dhënë kështu jo sikurse zjarri dije, por mënyra se si neve na flasin këto elemente përtej ndihmës së tyre në epistemologjinë shkencore. Dy librat e radhës mbi elementet e dëshmojnë këtë.

[199] Në librin "*Water and Dreams: An Essay on the Imagination of Matter*" për shembull, hyrja nuk theksohet me përligjen pse duhet të merremi me elementet dhe pse kjo është shkencore: por jepet qartësisht mënyra e imagjinatës se si ne vijmë te elementet pa qenë shkencërisht të pasigurt. Kjo është, për Bachelard-in, janë dy mënyra se si imagjinata jonë e bën veten e saj: ajo me shkak *formal*, *imagjinata formale*, dhe ajo me shkak *material*, *imagjinata materiale* (Bachelard, Water, 1983, f. 1). Këto shumë lehtë mund të kuptohen se njëra është sipërfaqësore: ajo ngrihet nga një përshtypje e lehtë, se si lulet lulëzojnë, për shembull, dhe ndalon aty (Bachelard, Water, 1983, f. 1). Kurse tjetra është ajo që ngrihet nga imagjinata mbi materien, e cila bën një jetë më vete dhe na magjeps neve (Bachelard, Water, 1983, f. 1). Shkruar ndryshe, imagjinata e bën një fenomen material me jetë të veten elementale (Bachelard, Water, 1983, f. 3). Këto mënyra të imagjinatës e japin një shpjegimin për zjarrin jo përtej "*hipotezës dhe ëndërrimit të thellë*" – por përtej se asaj se këto duhet patjetër t'i ndihmojnë shkencës. Ato thjesht janë prodhim i imagjinatës tonë, të cilat kanë jetë më vete, dhe përbëjnë magjepsjen elementale, bërjet e së cilës janë komplekset të ngritura mbi ontiken e materiale (për ujin: ujërat e qetë, ujërat e thellë etj., për ajrin furtunat, fluturimi etj., e kështu me radhë).

[200] Imagjinata materiale dhe imagjinata formale janë një shpjegim shumë i mirë i fantazisë dhe imagjinatës se si i kupton Tolkien-i, vetëm se te Bachelard-i kemi edhe tërësinë e asaj që është fantazi, i.e. imagjinatë materiale. Sepse, përderisa fantazia bëhet një magjepsje më vete më bërjet e saj, ashtu edhe elementet (tërësia/ligji e asaj që është në fushën e imagjinatës: zjarr, ujë, ajër, tokë (Bachelard, Water, 1983, f. 3) bëhet magjepsëse me bërjet e tyre (komplekset). Imagjinata, në anën tjetër, është ajo që s'mund të bëhet magjepsje dhe magjepset vetëm nga sipërfaqja e asaj që është – te Tolkien-i *krijimi* apo *realiteti*, te Bachelard-i *bashkimi i elementeve* apo *materia*. Mungesa e tërësisë dhe përfundimi në pamjen e Hyjit i jep argumentit të Tolkien-it për fantazioarkinë njëanshmëri mbi atë që është: kurse te Bachelard-i fantazioarkia fillon nga materia tërësore, që bëhet më tej në bashkimin e katër elementeve.

[201] Me hyrjen e imagjinatës materiale në skenë kemi jo vetëm kemi largimin e ndihmës për objektin shkencor, por edhe arsyes se pse nuk ka më raste të përgjithshme sikurse ato të

Empidoklit apo të Prometeut të lidhura krijimin e "*elementeve*." Duke u futur kështu në një kritikë letrare me komplekset e Ofelias dhe Karoni si dy komplekse mbi kuptimin vdekjes (Bachelard, Water, 1983, f. 71), të bazuara në mitologjinë Greke dhe Shekspirin. Dikush mund të ngrejë paralelen se edhe Prometeu është mitologji. Megjithatë ka një ndryshim, sepse me kompleksin e Prometeut kemi paraqitjen e asaj që drejtpërdrejt lidhet me synimin e psikanalizës së zjarrit (dijen), i.e. me "*hipotezat dhe ëndërrimet*" që e ndihmojnë shkencën: kurse vdekja dhe imagjinata materiale nuk kanë as edhe një gjë të përbashkët parimisht. Me fjalë të tjera, psika kthimi i psikës së Bachelard-it shënohet nga vëmendja e cila kalon nga objekti shkencor në raste letrare, dhe kalimi i "*hipotezave dhe ëndërrimet e thella*" në ontiken e elementeve se si janë në botën materiale. Që të dyja vijnë shumë afër, në mos të njëjta, me krijimin e arketipeve të Jungut.

[202] Në librin "*Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement*" e njëjta gjë ndodh. Vetëm se këtu psika e Bachelard-it akoma më shumë është në shprehej. Me fjalë të tjera, ajo që fillon vetëm si dije për elementet me zjarrin, kalon në vdekje me ujin – që simbolikisht mund të merret edhe si vdekja e Bachelard-it shkencor dhe zhytja e tij drejt magjepsjes së materies (pamjes apo imazhit letrar) (Bachelard, Air, 1988, f. 82, 249) – dhe jetësohet në lëvizjen e imagjinatës. Gjurmët e kësaj i kemi në ndarjen e sublimimit diskursi dhe dialektit (Bachelard, Air, 1988, f. 6) të pamjeve në rrafshin psikik që vetë Bachelard-i i argumenton: por edhe në rrëfimin në fund për "imazhin letrar" përmes filozofisë Bergsonian kinematike dhe dinamike (Bachelard, Air, 1988, f. 254). Vetëdija e Bachelard-it ka kaluar nga një tërësi njohëse me zjarrin, ku objekti ndahet në atë që bën dhe është: në një ndarje dialektike midis lëvizjes dhe materies, thellësisë (ujit) dhe lartësisë (ajrit). Sikur për të treguar shkallët e fantazioarkisë tërësore, pa qenë i kurthuar në gjuhën që Neumann-i e përdor për shkallët e zanafillës së vetëdijes: i cili për zjarrin do të kishte Ouroboros, kurse për ujin dhe ajrin, Të Ëmën e Madhe.

[203] Në dy vëllimet e elementit të fundit, tokës, "*Earth and Reveries of Will: An Essay on the Imagination of Matter*" dhe "*Earth and Reveries of Repose: An Essay on Images of Interiority*" kemi përmbylljen tërësore të psikës së Bachelard-it dhe imagjinatës materiale. Synimi i Bachelard-i në këta dy libra është të tregojë se si kemi një "*dialektikë*," atë të jashtme dhe të brendshme, që ai e barazon me introversionin dhe ekstraversionin e Jungut, të përmbushura në imagjinatën kreative dhe aktiviste (Bachelard, Earth (a), 2002, f. 3-7). Të dyja këto – njëra kreative, imagjinata material vetë si magjepsje, e cila ngrihet nuk e ka realitetin

primare, por botën elementale, apo ontologjinë e thellë të asaj që është (Bachelard, Earth (a), 2002, f. 3, 89): tjetra aktive, që është mënyra se si bëhet imagjinata materiale, duke marr aktivisht pjesë në këto ëndërrime të thella dhe jo duke mbetur në rrafshin formale dhe sipërfaqësor, duke projektuar kështu një të ardhme përherë në bërje (Bachelard, Earth (b), 2011, f. 1, 35). Tërësinë e të cilave Bachelard-i jo vetëm e bën të njëjtë me arketipet e Jungut, por e lidh edhe me panarkinë (në fjalët e filozofit pankalizëm) të fantazioarkisë së tij tërësore:

> "*dikush mund të perceptojë një lloj pankalizmi në veprim, një pankalizëm që premton dhe duhet të projektojë bukurinë mbi dobinë, një pankalizëm i detyruar kështu të artikulojë veten, të shprehet në gjuhë*." (Bachelard, Earth (a), 2002, f. 6)

Këto kemi jo vetëm përmbylljen e elementeve – zjarrit, ujit, ajrit, tokës, të cilat i gjejmë kudo nëpër botën antike dhe në imagjinatën e tanishme – por edhe kalimin nga dija (zjarri), vdekja (uji), ringritja (ajri), vullneti (toka) që edhe pse i kundërt, i jashtëm dhe i brendshëm, është tërësi se si bëhet imagjinata. Pra, nga imagjinata materiale në imagjinatë kreative dhe nga imagjinata dinamike në atë aktiviste: dy të parat të cilat magjepsen dhe i bëjnë magjepsëse elementet, dy të tjerat që merren me pamjen poetike vetë – materialen dhe arketipet vet, – tërësia (pankalizmi-panarkia) e të cilave duhet të shprehet përmes gjuhës.

[204] Për të përmbyllur këtë pjesë, me serinë e tij mbi elementet, Bachelard-i nuk na ofron vetëm një fantazioarki tërësore se si elementet vijnë dhe janë: ai na tregon edhe pse vetëdija e tij është elementale. Në pyetjen se çfarë janë elementet? Elementet janë fenomene parake, në bashkësinë e së cilave mund të kapim tërësinë e botës. Zjarri, uji, ajri dhe toka janë marr gjithmonë sikur fenomene parake të cilat i japim jetë gjithçkaje. Ngritja e të cilave si elemente janë të ngjashme me arketipet e Jungut. Si bëhen këto fenomene elemente? Ato bëhen elemente nga imagjinata materiale dhe kreative, që i ngreh nga fenomene, përmes imagjinatës dinamike dhe aktiviste, në pamje poetike që kanë jetë më vete dhe na magjepsin. Kështu, ato ngrihen nga rrafshi individual dhe bëhen kolektive, pra, bëhen komplekse të cilat janë të njohura për njerëzimin kurdoherë që njerëzimi ka rënë në praninë e tyre. Duke i barazuar ato me arketipet, Bachelard-i nuk është duke bërë "*kritikë letrare*," aq sa është duke bërë një përshkrim të psikës individuale (atë të vetes) dhe të njerëzimit (atyre që ranë pre e këtyre elementeve) në kërkim dhe përmbyllje në tërësi.

[III.II – I]. Sublimimi Arketipor: Bachelard-i e Takon Jungun

[205] Bachelard-i e takon Jungun ne dy rrafshe: atë personale dhe kolektive. Në atë personale, pasi psika e Bachelard-it është bërja e thyerjes e tij nga shkenca drejt pamjeve poetike, që ai nuk i sheh si kundërthënëse: por prapë ndarja e tyre duket se ka qenë dramatike për filozofin. Ai fillon me zjarrin me pasigurinë për t'i ndihmuar shkencës; në vdekjen e pikëpamjes shkencore me ujin dhe imagjinatës materiale; në ringjalljen me lëvizjen e ajrit, me imagjinatën dinamike: drejt pankalizmit me tokën që paraqitet si e ndarë (introversion dhe ekstraversion) dhe e bashkuar njëkohësisht, imagjinatë kreative dhe aktive.

[206] Në atë kolektiv, Bachelard-i tregon se si në vetëdije kemi takimin me diçka të padukshme që i jep hipoteza dhe ëndërrime të thella njeriut, kështu duke paraqitur diçka që, në gjuhën e Neumann-it është një Ouroboros. Objekti shkencor dhe objekti poetikë (zjarri) akoma shihen sikur janë të lidhur disi. Me ardhjen e ujit si thellësi dhe vdekje, me shpjegimin e imagjinatës materiale: kemi shkëputjen nga Ouroboros dhe ushqimin e Ëmës së Madhe. Ushqimi këtu, si shkëputja nga tërësia që i jep jetë ego-kompleksit drejt pamjeve. Me ardhjen, më pas, të ajrit si lartësi dhe ngritje, me shpjegimin e imagjinatës dinamike: kemi jo vetëm shkëputjen, por ngritjen e ego kompleksit – që tani i kthehet të Ëmës së Madhe. Si Prindër të Botës kemi introversionin dhe ekstraversionin për pamjet poetike që ngrihen nga imagjinata materiale: ku imagjinata kreative e cila i krijon këto elemente dhe imagjinata aktive që merret me pamjet e tyre poetike është tërësia që është një pankalizëm, panarki, elementale. Në gjuhën e punimit, zjarri është magjepsja, uji dhe ajri janë bërjet që dalin prej përpjekjes me zjarrin, magjepsja dhe bërja të dyja janë te toka. Që shpjegon shumë mirë jo vetëm lidhjen e Bachelard-it (që e bën vetë) me arketipet, me dhurimin e tij të një panarkie, por edhe një fantazioarkie – se si fantazia gjen një zanafillë dhe udhëheqje tërësore.

[V]. ONTONOMATOPEIA: NJË TERAPI SHAMANIKE

“"*Gjuha e letërsisë" është "gjuha e çmendurisë"*

ose mundësia e lirisë e shprehjes së të Qenët tonë.”

Labinot Kelmendi[36]

[207] Tërësia e këtij punimi është argumenti se gjuha, psika, dhe fantazia janë jetë më vete – me theks të veçantë në gjuhën se si shprehen këto jetë. 1]. Gjuha është jetë më vete përtej njeriut dhe formave të jetës (Wittgenstein). 2]. Piska është jetë më vete përtej vetëm njëanësisë së vetëdijes të njeriut mbi të (Jung). 3]. Fantazia, që të jetë fantazi, duhet të ketë elemente thelbësore që kanë jetë më vete dhe e bëjnë atë (Bachelard). “*Jetë më vete”* këtu është shprehja gjuhësore e ndjenjës së magjepsjes. Magjepsja është sa një argument që niset vetëm prej gjuhës, po aq edhe nuk përmban të kundërta në vete. Me fjalë të tjera, magjepsja është –

> 1]. – (si) psika e Jungut – ja pse njëjtë me simbolin. Ajo e mban të njohurën dhe të panjohurën (dhe është magjepsje sepse i mban këto). Kjo është, pa të panjohurën, ajo dështon të bëhet jetë më vete: pa të njohurën, ajo dështon të ketë një të panjohur.
>
> 2]. – Në të njëjtën kohë, ajo niset prej gjuhës, sepse është në gjuhë ku e hasim fillimisht – ja pse bërjet bimore dhe kërpudhore janë të rëndësishme. Gjuha këtu është kushti ontologjik që aktivitetet e formave të jetës të bëhen.

Por kur vijmë te pjesa e magjepsjes si fantazi hasim në një ngatërresë. Me fjalë të tjera, çfarë ndodh atëherë kur magjepsja si gjuhë dhe magjepsja si psikë takohen me vdekjen si të gjuhës ashtu edhe të njeriut partikularë? Magjepsja aty e takon kufizimin e të qenit vdekatare. Përderisa ajo mund ta bëjë veten më tej, substanca mbi të cilën ishte (gjuha dhe njeriu partikular) nuk ja mundëson më këtë. Dhe prapë, në fantazi gjërat qëndrojnë ndryshe.

[36] – (Kelmendi, 2020, f. 45)

3]. – Nëse fantazia, ashtu siç argumenton Bachelard-i dhe Jungu, është e lidhur me arketipet tona, magjepsja e saj është aty in vivo *by default* në pamjet e pavetëdijes tonë kolektive. Ajo është po aq biologjike sa është edhe instinkti, kur ka arritur të sublimohet nga pamja në një arketip.

Fantazia nuk është më e kufizuar nga vdekja e gjuhës dhe vdekja e psikës: ajo i paraprin këtyre, edhe atëherë kur ngrihet përgjatë mijëra viteve (sikurse bën instinkti) prej rregullimeve të gjuhës dhe psikës partikulare – ajo i kalon ato, ashtu sikurse instinkti i sjelljes i kalon ata të cilët e bën atë instinkt. Gjuha e fantazisë është pamja (imazhi). Fantazisë s'i duhet një kolektivitet i pranishëm që e flet atë apo një psikë që e kupton tërësinë e vetes së saj – fantazia është aty si aparati biologjik që paraqitet për të shënuar tërësinë e magjepsjes duke na magjepsur përmes pamjeve (enantiodromia Jungiane, është fantazi).

[208] Në këtë pjesë të shkurtër do të sillen në pah ato prani të cilat e rregullojnë urën midis jetës dhe vdekjes së magjepsjes si fantazi. Këtu do të shprehet argumenti tërësor i punimit: nga Herakliti, te fragmenti i 14, nëpër Wittgenstein-in, Jungun, Bachelard-in – në përmbylljen e dy përfundimeve. 1]. Ontonomatopeia dhe 2]. terapisë shamanike. Që do të argumentohet se çfarë janë në fund.

[V. I]. Magjepsja dhe Bërja: Kënga e Vjetër e Heraklitit

[209] Herakliti zakonisht mendohet se qëndron i ndarë: në qenien si të gjithëpërfshirë në logosin e tij, dhe në mungesën e qenies pasi e gjitha është në fluks të përhershëm kalimi. Për shembull, Klementi i Aleksandrisë, e shihte vetëm njëjtësinë e *qenies + logosin* heraklitian atëherë kur kishte dëshirë të pajtohej me Heraklitin: atëherë kur dëshironte ta kundërshtonte mandej, e shihte njëjtësinë *fluks i përhershëm + shumësi*. Shumica akoma e shohin përkthimin "*s'mund të shkelësh në një lumë dy herë*" si përfundimtar mbi këtë çështje: megjithatë ky është përkthim i përshtatur anglez (Burnet, 1908, f. 150). Një përkthim më i drejtë na lë derën e hapur për dilemën tonë:

"ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ." (Diels, 1910, f. 87)

"*Lumenjtë janë atëherë të shkelur ndryshe, dhe ndryshe sepse ujëra të freskët bien*."

Në atë që pason, nuk do të argumentohet se Herakliti paraqet diçka të tillë si qenia: por se ajo që është, për Heraklitin, është tërësia e asaj e cila kalon si logosi. Të kundërtat nuk janë dialektike, sepse kjo parakupton që ne tashmë e vendosim logosin e Heraklitit si qëllim – kurse për Heraklitin, logosi është tashmë aty dhe ne duhet vetëm ta dëgjojmë (Diels, 1910, f. 80). Të kundërtat janë tërësia e asaj se si ajo që është e bën veten: i.e., logosi si ***magjepsja***, që është ***bërjen*** e këtyre të kundërtave ciklike.

[210] Këtë tërësi ciklike heraklitiane, ku të kundërtat kthehen dhe logosi nuk flet për qenien si një, kapet shumë mirë nga Nietzsche në *Ecee Homo*:

> "*[N]ë rastin e Heraklitit,* (. . .)*. Pohimi i vdekjes dhe kalimit tej, që është tipari vendimtar i një filozofie dionisiane; t'i thuash Po kundërshtimit dhe luftës; bërja, së bashku me një mohim rrënjësor të vetë konceptit të të qenit, e gjithë kjo është qartësisht më e lidhur me mua se sa çdo gjë tjetër e menduar deri më sot. Doktrina e 'rikthimit të përjetshëm,' domethënë e rrjedhës rrethore të pakushtëzuar dhe të përsëritur pafundësisht e të gjitha gjërave, kjo doktrinë e Zarathustrës në fund të fundit mund të ishte mësuar tashmë edhe nga Herakliti*." (Nietzsche, 2004, f. 51)

Pohimi i kundërshtimit dhe vdekjes, që janë të domosdoshme kur magjepsja e të gjithë asaj që është, është pohimi i bërjes së përhershme të një tërësie ciklike e cila përhershmërisht kthehet. Ky nuk është pohim metafizik, aq sa është kthimi i përjetimit vetë në të qenët i pastër metafizikisht ndaj gjërave ashtu siç kalojnë para nesh.[37] Dhe gjërat që kalojnë vdesin dhe janë të kundërta (***bërja***): por kjo i bën tërësi e të gjithë asaj që është si jetë më vete (***magjepsja***). Filozofi Japonez, Nishida Kitaro, e përmbledh këtë ashtu siç duhet, kur shkruan:

> "*Ashtu siç Herakliti ka thënë se konflikti është ati i të gjitha gjërave, ashtu edhe ajo që është e njëmend themelohet nga të kundërtat* (. . .)*. Ndërsa këto të kundërta shkatërrohen, edhe ajo që është zhduket. Në thelb, këto të kundërta dhe tërësi nuk janë gjë tjetër veçse e njëjta gjë e parë nga dy anët, sepse meqenëse ka tërësi, ka edhe të kundërta dhe meqenëse ka të kundërta, ka edhe tërësi*." (Nishida, 1960, f. 59)

[37] – Që nuk është e cuditshme nga dikush, si Herakliti, që është rritur në Efesin e perëndeshës Artemis, e cila vetë I kishte tre natyra (kështu, duke paraqitur tërësinë). Të njëjtës hyjneshë Herakliti ia dhuron edhe librin e tij. (Shiko fig. 1)

[211] Mos të harrohet se edhe enantiodromia e Jungut edhe rikthimi i përjetshëm i Nietzsche-s identifikohen nga vetë të dy se janë heraklitiane: dhe të dy mendimet drejtojnë gishtin te të kundërtat që kthehen apo bëhen njëra-tjera – me nënkuptimin e tërësisë si një lëvizje ciklike e asaj që është. Argumenti që shtyhet në këtë punim para, është se logosi i Herakliti duhet të mendohet si tërësia që nënkuptohet prej të kundërtave të përhershme në kundërshtinë e tyre. Me fjalë të tjera, ato nuk janë të "*kundërta*" përderisa tërësia që i përmban është ciklike dhe herëdokur i sjell ose si enantiodromia ose si rikthim i përhershëm i së njëjtës. Me dy shtesa, se –

1]. – logosi i Herakliti në këtë rast është magjepsja, sepse asnjëherë nuk ndalon së bëri veten – ka jetë më vete.

2]. – Dhe bërja janë të kundërtat që e mundësojnë jetën e kësaj magjepsje.

Ja pse pikëpamja heraklitiane mbi botën është traumatike, dhe Herakliti jo paqëllim i emëruar "*filozofi që vajton*" nga të lashtët (Laks & Most, 2016, f. 131). Sepse që magjepsja, apo logosi, të ketë jetë, ai është në bërje përmes të kundërtave. Sa më shumë të ketë të kundërta, (për shembull jetë dhe vdekje), aq më shumë bëhet më tej jeta e magjepsjes (logosit). Këtu shumë lehtë mund ta fusësh edhe demonin e Nietzsche-s që thotë se jetën ashtu siç e ke jetuar, pa ndryshuar as një gjë, a mund ta jetosh sërish dhe sërish dhe sërish. Dhe vetëm në rast se i ke thënë "*po*" demonit tënd në rikthimin e përhershëm të së njëjtës – i ke thënë edhe "*po*" jetës (Nietzsche, 2001, af. 341). Kjo nuk është asgjë tjetër përpos zgjatim terapeutik i tërësisë ciklike heraklitiane.

[212] Kënga e vjetër e Heraklitit nuk është shpëtimtare, nuk është lineare, apo dialektike. Shëlbimi, telosi, dhe sinteza mungojnë (gjëra që nuk mungojnë te kënga e re dhe teleologjia etiko-epistemike e Klementit, për shembull). Por, duke na ftuar që ne të bëhemi përhershmërisht në bërjen e magjepsjes së asaj që është – logosi ciklik heraklitian na fton të hyjmë në mistere të cilat në përjetimin e tyre janë terapi për ne.

[V.I – I]. Fragmenti i 14 i Rishqyrtuar: Gjuha, Psika, Fantazia

[213] Argumenti i punimit për fragmentin e 14 është i lehtë për t'u kapur. Ne nuk duhet të biem në krackën e Klementit të Aleksandrisë që e përdor atë: sepse ai bie vetë në kundërshtim me veten – një herë duke i kundërshtuar misteret, më pas duke i përqafuar. Herakliti shkruan se misteret mund të nisen shenjtërisht, (dhe misteret e tij janë sinonim për "*magjepsjen*" e punimit):

> "(. . .) νυκτιπόλοις, μάγοις [magois], βάκχοις, λήναις, μύσταις (. . .) τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ᾽ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται." (Diels, 1910, f. 81)

> "(. . .*) bredhësit e natës, magit, bakanët, lenaitë, të mistikuarit* (. . .) *pasi këto udhëdhëna mis-terike midis njerëzve nisen joshenjtërisht*."

Mbi atë se nëse është fragmenti një mashtrim, tre arsye janë dhënë: ku më kryesorja është se nëse vetëm një emër prej pjesës së parë shkon pas të Herakliti (që edhe ata të cilët mendojnë se është mashtrim pajtohen) (par. [26]-[28]): atëherë argumenti qëndron se Herakliti e sheh një mënyrë se si këto mistere nisen në një mënyrën të shenjtë midis njerëzve, dhe se ato nuk duhen ndërmjetësuar (nga *bredhësit e natës, magit, banakët, lenaitë,* apo *të mistikuarit*).

[214] Pse janë misteret Heraklitiane sinonim me magjepsjen? Sepse në mistere ne jemi në përjetim të drejtpërdrejt me jetën e asaj që është e *mbyllur* (rrënja etimologjike e vetë fjalës "*mister*"). Dhe nëse magjepsje janë gjuha, psika, dhe fantazia: kjo është, nëse ato kanë jetë më vete – atëherë ne jemi në misterin e tyre. Me fjalë të tjera, ne jemi duke përjetuar magjepsjen (misterin) e bërjes së gjuhës, psikës dhe fantazisë: ashtu sikurse para të gjithës asaj që jemi ne e përjetojmë magjepsjen dhe bërjen e saj. Ja pse nëse magjepsja (logosi) dhe bërja (phanta rhei) heraklitian janë terapike – sepse, në këtë punim, gjuha si jetë më vete ishte kuptuar si terapi (Wittgenstein-i i vonë), tërësia e psikës si themeli për terapi (Jungu), fantazia si tërësi metapoetike e elementeve si pasojë e psikës tërësore (Bachelard).

[V.II]. Onto dhe Episteme: Ontonomatopeia

[215] Punimi i ka trajtuar këto përfundime në dy pjesë: epistemike dhe ontike. Pjesa epistemike ka qenë mbi dhënien e përkufizimit të ***magjepsjes*** (bashkë me gjuhën). Kurse ontike në argumentimin e ***bërjes*** së psikës dhe fantazisë (*unus mundus* dhe *imagjinatës materiale*). Por këto dy pjesë nuk duhet të mendohen si të ndara. Vetëm kurthi i vetëdijes së perëndimit pranon një ndarësi që do t'i kapte ato si të kundërta. Argumenti qendror i temës është se këto mistere, apo këto magjepsje (si gjuha, psika, fantazia): bashkë me shakatë midis miqve, fjalët e reja, zotat e rinj, marrëdhëniet me njerëz dhe moria e bërjeve tona jetësore, krijojnë mini-ontologji në të cilat ne marrim pjesë dhe i kuptojmë sepse vetë ishim magjepsja dhe bërja e tyre. Në çastin kur ne kemi kapur diçka me gjuhë dhe e kemi emëruar: atëherë kemi qenësimin apo magjepsjen e kësaj diçkaje (onto) përmes poetikës apo bërjes (poeia) së emërimit (onoma). Pra, kemi një ***ontonomatopei*** që e bën të mundur çdo magjepsje të jetë dhe që është ura midis epistemikes (gjuhës, përkufizimit, emërimit) dhe ontikes (psikës, fantazisë, qenësimit). Ontonomatopeja është krijimi poetik i qenies.

[216] Ontonomatopeia është neologjizmi krejtësisht i ri i sjell nga punimit, jo për të shënuar atë thirrjen e Hyjit ndaj Adamit që t'i emërojë kafshët ne zanafillë [Zanafilla, 2:19-20]: por një thirrje për mbikalimin e këtij emërimi të përgjithësuar metafizik ndaj gjërave në shumësinë e emërtimeve poetike që mund të bëhen dhe dhënien jetë ndaj të gjitha gjërave. Fjala është e konstruktuar nga '*onto*' dhe '*onomatopeja*.' "Onto(s)" është fjala greke për "të qenët." Në këtë punimi shënon sjelljen në ekzistencë të diçkaje. Këtu "ekzistencë" e kuptuar si sjellja në pah të një gjëje në vetëdije: pra, jo aq shumë një sjellje në "*ekzistencë*" sa një sjellje në vëmendje – duke e dalluar kështu gjënë e sjell në vëmendje si jetë më vete ndaj së cilës vetëdija duhet përulur. "Onomatopeja" është tashmë term kanonik i letërsisë për t'i shënuar ato fjalë të cilat imitojnë natyrën (*shushuritje, fërfërime, bubullimë* etj.) (Baldick, 2015, për. *Onomatopeia*). Onomatopeja është e përbërë nga dy fjalë "*onoma*" – emër, dhe "*poios*" – bërje apo poetikë. Me këtë pjesë, punimi nënkupton jetëbërjen e jetës më vete (ontos). Shkruar më ndryshe, onto është magjepsja, kurse onomatopeja është bërja e kësaj magjepsje – të dyja të kuptuara si tërësi. Ontonomatopeja është imitimi i asaj që është (natyrës), duke e sjell jetën e gjërave në vetëdije: duke e bërë kështu, *by default*, vetëdijen animiste dhe jo të dhënë pas anësimeve.

[217] Kur jemi ontonomatopeik ne e dimë se gjërat që i sjellim në vëmendje do të vdesin, ne e dimë se çdo qenie dhe çdo mini-ontologji do të bie: por terapia jonë është se ne bëhemi një me magjepsjen (logosin) dhe bërjen e tij (phanta rhei) në jetëbërjen që ia dhurojmë. Ontonomatopeja është lidhja midis epistemikes dhe ontikes, sepse është ura përmes së cilës gjuha dhe përkufizimet e saj vijnë për të shënuar poetikisht gjërat me emra, duke i dhënë atyre jetë. Kështu dhe përfundimisht, duke u bërë të vetëdijshëm se ato kanë jetë më vete dhe janë duke u bërë më tej. Dhe kur gjërat janë mbushur me jetë, vetëdija kanalizohet përtej vetes dhe e kupton se psika është tërësi dhe jo vetëm vetëdije. Ontonomatopeja është strategji për të minuar trashëgiminë e Hyjin-si-vetëm-të-mirën-abrahamik dhe iluministo-racionalizmin perëndimor. Në gjuhën e Foucault-së, një – *strategji e rezistencës* (Foucault, 2007, f. 45) (Foucault, 1978, f. 95).

[218] Nënkuptimet e ontonomatopeisë janë të mbyllura në lirinë tonë ontologjike. Jo për të zgjedhur zotat që janë mijëra vite të vjetër: vetëm pse janë të vjetër. Jo zgjedhje e zotave që janë të ri: vetëm sepse janë të ri. Njëjtë edhe me gjithçka tjetër. Por zgjedhja për të hyrë në një hermeneutikë intuitive me atë që e ndjejmë thellë brenda nesh – magjepsjen e atyre pamjeve arketipore të cilat e ndihmojnë përjetimin tonë. Njëlloj bërje në një me gjërat që gjithmonë i kemi parakuptuar se e krijojnë të gjithën. Përkrahë kësaj, ontonomatopeja është pikëpamje animiste mbi botën. Sepse çdoherë kur emërojmë diçka poetikisht, ne e sjellim atë në jetë (gjuha, fantazia dhe psika e bëjnë këtë përhershmërisht): dhe çdoherë kur ne sjellin diçka në jetë, ne duhet të ndjekim përfundime që, fillimisht, janë të "*gabuara*" (ja pse, hermeneutikë intuitive).

[219] Punimi as nuk është i parë të argumentojë këtë gjë. Nëse kalimi i Bachelard-it nga kritika letrare në diçka që do të ishte diçka përtej saj, mungon. Atëherë filozofi Owen Barfield, në librin e tij "*Poetic Diction: a study in meaning,*" i njohur për përdorimin e Jungut edhe ndikimin te Tolkein-i, argumenton[38] se në shkapërderdhjen e materialit të shqisave, imagjinata kërkon tërësi, sepse vetë është tërësore (Barfield, 1984, f. 27). Me fjalë të tjera, imagjinata ("poetika" te ontonomatopeja: apo fantazia e pjesës së katër) sjell në tërësi shkapërderdhjen e gjërave të dhënë nga shqisat. Dhe kjo nuk është një thirrje romantike për t'u kthyer te njeriu primitiv, sepse ashtu siç shkruan Barfield-i:

[38] – Përmes Coleridge dhe librin "*Scepticism and Poetry: An Essay on the Poetic Imagination*" nga Gwilym James.

> "*Shkenca merret me botën që e percepton, por, duke kërkuar gjithnjë e më shumë të depërtojë në velin e perceptimit naiv, përparon vetëm drejt qëllimit të asgjësë, sepse ende nuk e pranon në praktikë (çfarëdo që mund të pranojë teorikisht) që mendja së pari krijon atë që percepton si objekte, duke përfshirë instrumentet që Shkenca përdor për atë depërtim. Ajo këmbëngul të merret me "të dhëna," por nuk do të jepen të dhëna, përveç perceptimit të zhveshur. Pjesa tjetër është imagjinatë. Vetëm me anë të imagjinatës, pra, mund të njihet bota. Dhe ajo që nevojitet është, jo vetëm që të ndërtohen teleskopë gjithnjë e më të mëdhenj dhe kaliperë gjithnjë e më të ndjeshëm, por që mendja njerëzore të bëhet gjithnjë e më e vetëdijshme për aktivitetin e saj krijues."* (Barfield, 1984, f. 28)

Pra, ne krijojmë qenien artificiale jashtë, po aq sa duhet t'i japim kanalizim qenies përbrenda që të vijë jashtë. Çasti kur jemi bërë onomatopeik, ne jemi bërë magjepsja vetë. Magjepsja nuk është shpëtim, nuk është parajsë, as nuk është shëlbim: ajo është pastërtia që ne të zhvishemi para gjërave që na thuhet se kanë jetë – dhe ta ndjejmë jetën vetëm pranë atyre që njëmend kanë jetë për ne, duke në bërë kështu më tërësor. Ashtu si filozofia te Wittgenstein-i, ontonomatopeja hynë në skenë para apo pasi diçka të përfundohet (par. [128]): "*para*" apo "*pasi*" që shkenca të bëjë subjekt përfundimet që nuk mund t'i shndërrojë në diçka që kanë jetë më vete.

[220] Për ta përmbyllur, ontonomatopeia është tërësia që i bashkon të kundërtat tonë në rrafshin filozofik – epistemen dhe ontiken. Pse? Sepse duke u treguar onomatopeik ne bëhemi më afër me magjepsjes dhe e marrim mbi supe bërjen e saj më tej. Ne bëhemi – për të shkruar hapur atë që nënkuptohet – sikurse tërësia e asaj që është. Në të njëjtën mënyrë se si Wittgenstein-i i vonë vetë e jep si terapi për gjuhën, Jungu si përfundim për psikën, Bachelard-i si përfundim për imagjinatën: që ne duhet të bëhemi si gjuha, si psika, dhe si fantazia që të përjetojmë dhe të shërohemi nga kurthi për t'i parë ato si të kundërtat tona. Ontonomatopeja është lidhje e epistemikes dhe ontikes: ashtu sikurse gjuha është tërësia e kuptimit dhe pakuptimit, piska e vetëdijes dhe pavetëdijes, fantazia e asaj e cila është dhe e asaj e cila nuk është.

[V.II – I]. “Ontopoetologjia” e Heidegger-it dhe Ontonomatopeia: Pajtime dhe Dallime

[221] Shumë nga ajo që mendohet për kundërshtimin e Heidegger-in të filozofisë, mendimit teknik, dhe metafizikës, mund të paraqitet përmes një metafore. T’i mendojmë sikur filozofët e parë e kanë bërë pyetje “*çfarë është ajo që është*” mbi të gjithën. “*Filozofia e tyre*” apo *the lack thereof* e filozofisë, është çudia e drejtpërdrejt mbi atë që është. Por diçka e çuditshme ndodh me Platonin dhe Aristotelin: pyetja “*çfarë është ajo që është*” zëvendësohet me përgjigje të gatshme (Heidegger, 1962, f. 2). Mendoni sikur filozofët e parë ishin në një pyll dhe e bënin pyetjen “*çfarë është ajo që është*” dhe sërish bëheshin pjesë e këtij pylli. Kurse Platoni dhe Aristoteli – njëri përmes ideve dhe tjetri përmes qëllimi që arrihet akoma pa u arritur (*entelechia*) – nuk bëhen më pjesë e pyllit, por i shtrojnë themelet e një kështjelle midis tij. Me fjalë të tjera, ata i përgjigjen pyetjes “*çfarë është ajo që është*” (themeli), të tjerët vetëm duhet të ndërtojnë mbi atë: duke bërë kështu pyetjen mbi atë që është dhe atë që është vetë – të harrohen (Heidegger, 1962, f. 1).

[222] Nëse e mospërfillim filozofinë mesjetare si çështje kanonike, ku filozofia është dy herë më shumë në pezull: sepse 1]. ngrihet mbi themelin platoniko-aristotelian dhe 2]. mbi themelin tjetër, metafiziko-teologjik, (të Hyjit në) krijimin e asaj që është (të dyja gjurmë të asaj që Heidegger-i e quan “*ontoteologjia*”) (Heidegger, 2002, f. 15, 54) (Heidegger, 1991, f. 20). Atëherë nuk kalon shumë dhe hyrja në filozofitë moderne, edhe pse heqë dorë në dukje nga pika e dytë, sërish e vazhdon të parën. Bacon-i me filozofinë e tij të idoleve, godet akoma më shumë pjesën që është jashtë këtyre themeleve, dhe ngrit muret e kështjellës. “*Cogito, ergo sum*” e Dekartit jo vetëm ia nënshtron të gjithë ontologjinë epistemologjisë – duke ja kujtuar kështu të gjithëve themelet mbi të cilat janë duke qëndruar – por shton edhe kate të tjera që filozofët të mos merren me atë që është atje jashtë. Me hyrje në skenë të idealizmit gjerman, dhe pyetjes kantiane mbi *njohjen e njohjes*, ne tashmë takohemi me rregullimin e brendësinë së kështjellës. Fichte me vetëvendosjen i jep liri atyre që janë brenda kështjellës: Schelling nga brenda e sheh pyllin jashtë dhe ndjen nostalgji. Hegeli nuk pajtohet me Kantin që të rregullojë brendësinë, dhe si një bimë organike e sintezës, i ngre dhomat dhe katet e kështjellës në qiell, ironikisht duke i pasur rrënjët e ngulura në shqisat dhe degët e ngritura në mendje. Marx-i ia vë flakën dhe i kthen kokëposhtë këto dhoma, vetëm që dikush tjetër të sundojë dhe jo mbreti i kësaj kështjelle – metafizika (borgjeze). Marx-i paraqet mërinë e atyre që jetonin përreth kështjellës dhe donin të ishin brenda saj. Nietzsche bredh rreth kështjellës duke e shpërthyer

me dinamitet e para themelin e saj: Nietzsche-ja nuk dëshiron të bëhet mbreti i kështjellës, por ta shkatërrojë atë që ne të kemi mundësinë e të menduarit për udhëheqës të ri (*shndërrimi i të gjitha vlerave*).

[223] Kundërshtimi i Heidegger-it për filozofinë, metafizikën, mendimin kalkulativ është pikërisht kundërshtimi i këtij themeli dhe jo ballafaqimi me pyetjen "*çfarë është ajo që është*." Mosbesimi ndaj filozofisë është pasi filozofët në mënyrë teknike lindin brenda kështjellës: dhe akoma janë të dehur nga metafizika që e lind mendimin kalkulativ. Heidegger s'merret fare me kështjellën, ai e ndërton kasollen (mburojën e tij) diku larg saj, në pyll. Për Heidegger-in ne e kemi harruar pyetje "*çfarë është ajo që është*" dhe jemi bërë një subjekt, që parakupton se e kemi një substancës e cila ju ka përgjigjur kësaj pyetjeje (kështjella): dhe kështu ne e kemi harruar të Qenët (pyllin). Për Heidegger-i gjuha e përdorur në kështjellë (subjekt-objekt, vetëdije-vetëvetëdije etj.) është njashtu e dehur me premisa të themelit. Kështu ai e bën një lloj ontonomatepeje të tijën kur shkruan se hermeneutikën me të Qenët e bën "*Dasein*-i" (etimologjia. *da* – atje, *sein* – të jesh) (Heidegger, 1962, f. 27), që është në përhershmërinë e çudisë "*çfarë është ajo që është*" (Heidegger, 1962, f. 32). Njëmend, Dasein-i është vetëm një fjalë ndër shumë të tjera që Heidegger-i i sjell të reja apo të pranishme në gjuhë vetëm se tani me kuptim të ri – *In-der-Welt-sein, Zuhandenheit, Vorhandenheit, Geworfenheit, Sein zum Tode, Ereignis* e të ngjashme. Të gjitha këto fjalë jo vetëm i magjepsin ata të cilët e lexojnë Heidegger-in, por edhe ia ndryshojnë fjalorin që e përdorin kur flasin për gjithçka tjetër. Heidegger-i vetë ishte ontonomatopeik.

[224] Në temën e doktoratës së Marius Geertsema "*Heidegger's ontopoetology: the poetic project of being,"* argumentohet për të njëjtën çështje – kundërshtimin e Heidegger-it për filozofinë, mendimin kalkulativ, dhe metafizikën, vetëm se me vëmendjen te poetika (Geertsema, 2016, pj. *abstract*). E gjithë tema niset nga *ekstasis* – etimologjia. *të qenit jashtë* – e të Qenët, dhe zanafilla e mbuluar e së ardhmes që kthehet (kehre) duke u pambuluar drejt vetes, në atë që Heidegger-i e quan "*ngjarja e përvetësuar*" (Ereignis). Ky kthim është një shtëpi-kthim, që s'mund të bëhet përmes gjuhës metafizike, gjuhës së pranisë (Dasein-it dhe entitete), argumenton Geertsema-ni – por përmes gjuhës poetike. Me fjalë të tjera, kjo është edhe pikëpamjen e Heidegger-it që poetika është gjuha e të Qenët për të Qenët nga të Qenët, që Geertsema e emëron si "ontopoetologjia" (Geertsema, 2016, 9-15). Me fjalë të tjera, ontopoetologjia është gjuha poetika përmes së cilës të Qenët pambulohet për ata që janë (Geertsema, 2016, pj. *abstract*).

[225] Geertsema e përmbledh të gjithë atë që është argumentuar mjaft mirë në paragrafin që vijon:

> "*Dialogu i Heidegger-it me poezinë përbën një hap thelbësor në shtegun drejt kapërcimit të metafizikës dhe drejt të menduarit për hapjen e pranisë. Angazhimi i Heidegger-it me poezinë përbën një moment të rëndësishëm në zhvillimin e filozofisë së tij – ose më saktë, të "mendimit" të tij – për të Qenët. Sipas pikëpamjes së Heidegger-it, vetë të Qenët flet poetikisht.* (. . .) *Lidhur me të menduarit për të vërtetën e të Qenët, reflektimi filozofik më në fund bëhet i pa-shmangshëm vetëm nëse e njeh se të menduarit e vërtetë nuk mund të ekzistojë pa gjuhë. Thelbi i gjuhës, sipas Heidegger-it, është poetik. Ai e karakterizon poezinë si të lindur nga ngjarja e përvetësimit (Ereignis). "Kthesa" (Kehre) shumë e diskutuar në të menduarit e Heidegger-it është një kthesë e mendimit drejt vetë të Qenët – një kthesë që, sipas pikëpamjes së Heidegger-it, ndodh së pari nga të Qenët, si vetë ngjarja e përvetësimit. Ngjarja për-vetësuese është zanafilla historike në të cilën të Qenët, në të menduarit e saj zanafillor, kthehet nga e ardhmja drejt "shtëpi-kthimit*."" (Geertsema, 2016, fv. 11-12)

Duke argumentuar më poshtë dhe duke dhënë përkufizimin e ontopoetikës:

> "*Ky shtëpi-kthim duhet së pari të përshkojë tjetërsinë e vet dhe të përjetojë "të çuditshmen"* [unheimlich] *e vet si gjendja shpirtërore themelore në të cilën njeriu gjithmonë e gjen veten tashmë jo në shtëpi në qenien e vet. Sipas pikëpamjes së Heidegger-it, është vetë të Qenët që – me anë të një dialogu historik midis të menduarit dhe poezisë – e thotë poetikisht fjalën e vet në këtë kthesë. Vetëpërvetësimi i të Qenët ndodh pikërisht në këtë bisedë, dhe kjo bisedë përbën thelbin e qenies njerëzore si të tillë. Prandaj, poezia është në thelb vetë-thënia (das Sichsagen) e të Qenët. Në ngjarjen e saj përvetësuese, të Qenët projekton, themelon dhe qëndron në mënyrë paraprake përmes poezisë. Këtë kuptim ontologjik të poezisë mund ta quajmë "ontopeotikë*."" (Geertsema, 2016, f. 12)

[226] Kështu, dhe për ta përfunduar këtë pjesë – ontonomatopeia ka disa ngjasime dhe disa dallime me ontopoetikën.

> 1]. Duke e bërë bashkë epistemiken dhe ontiken, ontonomatopeja dhe ontopoetologjia janë të dyja pjesë e ontologjisë: ose, me fjalë të tjera, e përvetësojnë atë.

2] Ontonomatopeja e ka një dyshim mbi "*logosin*" e vendosur pas ontopoeto*logjisë*: sepse e sheh si një zgjatim të mendimit Heidegger-in (këtu mendimi meditativ). Ontonomatopeja nuk është mendim, është teknikë e magjepsjes që mendimi të dyshohet krejtësisht si pjesë e vetëdijes. Poetika nuk arrihet duke menduar, por duke e emëruar.

Me fjalë të tjera, ontonomatopeja është jungiane, ontopoetologjia është hajdigeriane.

3]. Ontopoetika nuk është ciklike me vetë Heidegger-in: ontopoetike dështon të shprehet, ose të paktën të përshkruaj, pse ata që e lexojnë Heidegger-in dhe e imitojnë atë e përdorin gjuhën e Heidegger-it dhe magjepsen prej saj – edhe kur nuk pajtohen me Ereignis-in.

4]. Ontonomatopeja nuk e parasheh Ereignis, edhe pse e interpreton si ndjesi që e kemi para të Qenët si magjepsje, jetë më vete, e cila na thërret. Ontonomatopeja është përgjigja e njeriut drejt këtij kthimit të të Qenët, dhe jo kuptimi i dialogut ontologjik të Dasein-i dhe të Qenët që ndodh gjatë këtij kthimi.

5] Përfundimisht ontopoetologjia dhe ontonomatopeja dallojnë sepse njëra është kuptim ontologjik i poetikës: tjetra është teknikë e ekstazisë për të qenë larg çdo kuptimi dhe për ta sjellë të mishëruar të Qenët si magjepsje dhe bërje.

[V.III]. Terapia Shamanontonomatopeike

[227] Punimi nuk është i dhënë pas ontonomatopeisë për çështje psikologjike apo sociologjike, etnologjike apo linguistike, religjioze apo të kritikës letrare – sado që këto e kanë ndihmuar përgjatë argumentimit punimin. Punimi e shtynë para ontonomatopejën si terapi filozofike, në dorë të njëjtë me filozofinë e Wittgenstein-it të vonë. Pse fragmenti i 14 i Herakliti është shumë i rëndësishëm për këtë punim, është sepse hap rrugë që misteri, magjepsja me bërjen e saj, të niset shenjtërisht nga vetë ne dhe jo të jetë e ndërmjetësuar. Ontonomatopeja është përfundimisht një shtesë e hermeneutikës intuitive, se si një mister heraklitian do të dukej.

[228] Përderisa pjesa mbi gjuhën, psikën dhe fantazinë argumenton për jetën më veten (misterin apo magjepsjen e këtyre fushave), diçka më shumë mbetet të thuhet se si kjo mund të bëhet apo se çfarë kjo nënkupton për jetën tonë të përditshme. Ontonomatopeia hynë jo vetëm në kthimin e filozofisë te para-sokratikët (e cila fillon me Nietzsche-n) por edhe në kthimin e filozofisë në jetën e përditshme (të ashtuquajturën *lebensphilosophie*). Pa marr parasysh se mendimtarët në vijim nuk pajtohen me njëri tjetrin: Nietzsche nuk kërkon ndërmjetësim midis të mirës dhe të ligës, njeriu është aty për të kaluar përtej tyre dhe të jetë sa më shumë i mishëruar me vullnetin për fuqi. Heidegger-i s'kërkon ndërmjetësim me të Qenët, Dasein-i është aty jo vetëm për ta përjetuar po përhershmërisht të pyesë "*çfarë është ajo që është*" (dhe nuk është për t'u harruar se të Qenët për Heidegger-in është misterioz (Heidegger, 1977, f. 236). Foucault nuk kërkon ndërmjetësim midis pushtetit dhe rezistencës, të dyja janë tërësi që e nënkuptojnë njëra tjetrën. Arne Naess-i nuk kërkon ndërmjetësimin midis kualiteteve të para dhe të dyta, por argumenton për kualitetet e treta për të ruajtur natyrën. Jungu nuk kërkon ndërmjetësim me pavetëdijen, njeriu është aty jo vetëm për ta përjetuar pavetëdijen por përhershmërisht të jetë në praninë e saj si tërësi ne psikën e vetë. Gjuha e Wittgenstein-i të vonë nuk është ndërmjetësimi ynë me objektet: përdorimi i saj është brenda formave të jetës dhe ajo vetë është formë e jetës. Bachelard-i nuk e ndanë botën midis materiales dhe jomateriales, elementëve dhe vullneti bëhen përmes meta-poetikës.[39]

[39] – Nietzsche do ta quante Heidegger-in shumë gjerman: Heidegger-i e quan Nietzsche-n metafizikantin e fundit: Jungu e quan Heidegger-in skizofren; Foucault-ja i mban edhe pajtimet edhe kundërshtimet disi të fshehura: Arne Naess-i kritikon Heidegger-in e Nietzsche-n, edhe pse filozofia e tij merr shumë prej tyre; Wittgenstein-i refuzon të merret me filozofinë bashkëkohore apo të lashtë në mënyrë serioze; Bachelard-i i kupton pothuajse të gjithë në mënyrë poetike.

[229] Ontonomatopeja e punimit kthehet te para-sokratikët përmes Herakliti, dhe hynë në jetën e përditshme, apo filozofinë e jetës, përmes shamanizmit. Punimi e përvetëson përkufizimin e përgjithshëm të shamanizmit si një "*teknikë arkaike e ekstazisë*" nga filozofi dhe historiani i religjionit, Mircea Eliade (Eliade, 1964, f. xix). Me fjalë të tjera, është vetëm në shamanizëm ku e gjitha nuk qëndron pa ndërmjetësues midis asaj që parashihet sikur ka jetë më vete, magjepsjes (zotat) dhe bërjes së tyre (njeriut). Kjo është, shamanët nuk kanë epistemologji (dogmë), nuk janë përfaqësues të diçkaje, por janë dera midis zotave dhe njeriut – magjepsjes dhe bërjes. Ata nuk bëhen spektatori që i sheh këto, por dikush që merr pjesë në misterin midis tyre. Njashtu, psika shamanike gjithmonë e ka qenë afër me filozofitë animiste (Eliade, 1964, 80, 215-218, 259-279, 327-332, 571-610), një pikë tjetër shumë e rëndësishme ku ontonomatepeja mishërohet me fjalën shaman. Këtu, punimi nuk është pas kthimit të shamanizmit arkaik apo përvetësimin banal të kulturave të tjera: por përvetësimit të shamanizmit si diçka që shënon, pak a shumë, atë që ontonomatepeja kërkon prej nesh. *In summa*, ontonomatepeja zhvishet nga "abstraksioni" i saj teorik si bërja bashkë e epistemikes dhe ontikes, duke u vendosur brenda përbrenda jetës tonë me shamanizmin. Vetëm se ndryshe nga shamanët arkaik, në punim, teknika që dërgon drejt shamanizmit është ontonomatopeia.

[230] Shamanët nuk janë të panjohur, nëse ndjekim disa rrugë etimologjike, për filozofinë lindore (Eliade, 1964, fv. 407-427): në të njëjtën kohë, çfarë i bën ata qendër nëse misteri i Heraklitit ngrihet në ontonomatopei, jo vetëm përkufizimi si teknikë e ekstazisë dhe animizmit, por edhe sepse shamanët janë ata që e jetojnë botën tërësore (si dyer për te zotat dhe njeriut). Në fjalët e Eliade-s, ata luajnë një "*ruajtjen e integritetit psikikë të komunitetit*" (Eliade, 1964, f. 508) dhe në shumë shoqëri arkaike ata mendohen se ose duhet të vdesin dhe të ringjallen (Eliade, 1964, fv. 33–34), ose se janë të thirrur për të qenë shamanë. Që ndërlidhet simbolikisht me ontonomatopeinë si thirrja e të qenët që na magjeps në mënyrë që ne të jemi magjepsës dhe në diskursin jetë-vdekje (bërjen) – jeta (magjepsja si tërësi) të vihet në përparësi.

[231] Mircea Eliade, i cili mos të harrohet se ka mbajtur kontakt të vazhdueshëm me Jungun, në librin e tij të historisë tërësore të shamanizmit – "*Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*" – shkruan për "*mrekullitë e shamanëve*" dhe e tregon shumë mirë roli e tërësisë midis botëve që shamanët luanin:

> "*Është e vështirë për ne, njerëz modernë siç jemi, të imagjinojmë pasojat e një spektakli të tillë në një komunitet "primitiv". "Mrekullitë" shamanike* (. . .) *stimulojnë dhe ushqejnë imagjinatën, shkatërrojnë barrierat midis ëndrrës dhe realitetit të tashëm,*

hapin dritare mbi botët e banuara nga perënditë, të vdekurit dhe shpirtrat." (Eliade, 1964, f. 511)

Në këtë kuptim, ja pse ontonomatopeja është e lidhur drejtpërdrejtë me fantazinë: sepse fantazia përmban çelësin përmes të cilit ne mund t'i qasemi tërësisë (zotave, të vdekurve, shpirtrave). Të bësh fantazi, përmes gjuhës, dhe duke e përdorur psikën si tërësi (arketipet dhe elementet) – për t'i sjellë në jetë gjërat që i emëron, është një mënyrë tjetër e të kuptuarit se çfarë ontonomatepeja njëmend është. Shtoja kësaj shamanizmin, dhe kemi një *shamanontomatopeia*, e cila përmbledh terapinë e gjuhës, psikës dhe fantazisë në një – duke i dhënë rëndësi të veçantë fantazisë.

[V.III – I]. Mjeshtrit e Dyshimit dhe Mjeshtrit e Magjepsjes

[232] Foucault-ja në esenë e tij "*Nietzsche, Freud, Marx*" argumenton me tre gjëra në mendje:

1]. Gjuhët indo-europiane (ku bën pjesë edhe aparatusi gjuhësor i perëndimit) gjithmonë i ka dhënë jetë dy llojeve të dyshimit: A]. Se gjuha s'nënkupton pikërisht atë që e thotë (*hyponoia* dhe *allegoria*), B]. Se një gjuhë tjetër, sikur njëfarë gjuhe thelbësore, artikulon veten përmes mënyrave jo verbale (*semainon*) (Foucault, 1967, fv. 269-270).

2]. Eseja duhet të mendohet si një hyrje apo vazhdim i librit të Foucault-s "*Order of Things*": sepse Foucault-ja analizon diskontinuitetin e epokës së Renesancës dhe Klasikes. Veçanërisht duke treguar se si kritika bekoniane dhe karteziane e ngjasimit të epistemes së Renesancës e sjelli këtë diskontinuitet (Foucault, 1967, 1967, f. 271).

3]. Shkëputje e plotë bëhet me Nietzsche-n, Marx-in dhe Freud-in. Me fjalë të tjera, Nietzsche me Lindjen e Tragjedisë, Marx-i me Kapitalin, Freud-i me Interpretimin e Ëndrrave na vendosin ne, dhe kështu aparatusin gjuhësor të perëndimit, në mundësi të re të interpretimit (Foucault, 1967, f. 272).

Kjo është, te Nietzsche, Marx-i dhe Freud-i ne kuptojmë një kundërshtim të plotë midis hermeneutikës dhe semiotikës. Ata s'argumentojnë duke ju referuar disa shenjave absolute dhe të pandryshueshme: por paraqesin dhunën, paplotësinë, dhe interpretimin e pakufishëm të gjuhës (Foucault, 1967, f. 278).

[233] Paul Ricoeur-i në librin e tij "*Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation*" e përvetëson këtë analizë të Foucault-së, dhe i jep Nietzsche-s, Marx-t, Freud-it emërimin "*mjeshtrit e dyshimit*" (Ricoeur, 1970, f. 33). Por kjo nuk do të thotë se ata janë mjeshtrit e skepticizmit. Kjo është pasi këta të tre, për Ricoeur-in, paraqesin një hermeneutikë të re të dyshimit, ku:

> "*Gjenealogjia e Moralit në kuptimin e Nietzsche-s, teoria e ideologjive në kuptimin marksist dhe teoria e idealeve dhe iluzioneve në kuptimin e Freud-it përfaqësojnë tre procedura konvergjente të demistifikimit*." (Ricoeur, 1970, f. 34)

Gjithmonë duke shënuar kështu një vetëdijen false mbi të cilën zgjidhjet që ofrohen prej Nietzsche-s është *fuqia*, prej Marx-it është çlirimi i *praxis* nga domosdoshmëria, dhe prej Freud-it është zgjerimi i vetëdijes (Ricoeur, 1970, fv. 34-35). Ja pse, nuk janë mjeshtrit e skepticizmit, por të dyshimit (Ricoeur, 1970, f. 33): sepse e kanë vendosur të gjithë "objektin" e gjuhës në dyshimin e përhershëm të asaj që mund të bëhet pa qenë askund e përkufizuar përfundimisht se si kjo mund të arrihet – kështu, lejimi i interpretimeve (Foucault, 1967, f. 272) (Ricoeur, 1970, f. 35). Ky lejim i ka dy anë, në një anë Nietzsche, Marx dhe Freud-i nuk kurthohen aspak në një përgjigje: në anën tjetër, ata ofrojnë interpretime që e mistifikuara të demistifikohet përhershmërisht.

[234] Në të njëjtën vijë me Foucault-në, punimi nuk pohon shenjat (semiotikën). Hermeneutika intuitive është pikërisht një strategji metodologjike për ta vazhduar më tej interpretimin e pakufishëm të gjuhës (argumentit fillestar). Më pas, gjuha është gjithmonë e lidhur me format e jetës dhe është jetë më vete, duke e marr kuptimin gjithmonë duke qenë në bërje (Wittgenstein). Psika është tërësia e vetëdijes dhe pavetëdijes që është jo zgjerimi, por kapja se psika është tërësore pa nevojë zgjerimi (Jung); elementet dhe fantazia japin çelësin drejt mënyrave të pakufishëm të shprehjeve si jetë më vete dhe bindshëm të besueshme (Bachelard). Ontonomatopeja vetëm sa ngrihet mbi këto, duke përfunduar se duhet të ketë sa më shumë gjëra si jetë më vete. Këto janë arsyet pse punimi i quan Wittgenstein-in e vonë, Jungun arketipor, Bachelard-in elemental *mjeshtrit e magjepsjes*.

[235] Ashtu si mjeshtrit e dyshimit, edhe mjeshtrit e magjepsjes vendosin gjithçka nën dyshim – vetëdija nuk është vetëm false, ajo nuk duhet të jetë objekt për t'u falsifikuar fare (ajo është thjesht e parëndësishme). Me fjalë të tjera, arketipet e Jungu fillojnë nga shqisat dhe sublimohen në arketipe ashtu si instinkti në trupim universal – vetëm që të mund të ndryshohen nga vetë shqisat dhe piska që i përmban ato. Gjuha e Wittgenstein-it mund të përmbajë gabimet, në dhe përtej formave të jetës, sepse ajo vetë ka jetë. Bachelard-i dhuron elementet metapoetike të fantazisë, që e kanë të njëjtin rol sikurse arketipet e Jungut. Këtu arketipi dhe simboli, gjuha dhe kuptimi, elementet dhe imagjinata materiale janë përherë nga magjepsja si jetë më vete në bërje e mijëra interpretimeve që e shfaqin dhe e kuptojnë atë – nëpërmes të cilave ato edhe e mistifikojnë edhe e demistifikojnë veten.

[236] Dallimi i vetëm midis mjeshtërve të dyshimit dhe mjeshtërve të magjepsjes, është se aty ku mjeshtrit e dyshimit përfundojnë duke demistifikuar – mjeshtrit e magjepsës tregojnë se edhe ata ishin, si çdo gjë tjetër, duke *mistifikuar*. Nietzsche me Dionisin dhe vullnetin për fuqi, Freud-i me vetëdijen si zgjeruese në saje të pavetëdijes, Marx-i si *praxis* i kthyer vetë në ideologji më pas. Interpretimet e mjeshtërve të dyshimit e shpëtojnë botën nga mistifikimi: por s'e shpëtojnë veten e tyre. Përfundimi që vetëm Nietzsche e paralajmëron se duhet të keqkuptohet, duhet të merret si në pajtim me punimi. Sepse është në saje të asaj që brenda Nietzsche-s e kemi ikjen nga të kundërtat (që Freud dhe Marx i kanë), ku ai largohet nga kurthi mistifikues që Freud-i e Marx-i futen. Përfundimisht, mjeshtrit e magjepsjes jo vetëm e kanë një hermeneutikë përmes së cilës janë duke vendosur gjithçka në dyshim: por ata japin edhe fusha të tëra ku gjëra të reja mund të nisen. Ku mund ta "*mistifikojnë*" botën duke mos qenë kontradiktor sikur mjeshtrit e dyshimit, mjeshtrit që mistifikojnë dhe mistifikohen.

[237] Nëse mjeshtrit e dyshimit (*Nietzsche, Freud, Marx*) na treguan me të drejtë se çdo dry është i çelshëm: mjeshtrit e magjepsjes (*Wittgenstein, Jung, Bachelard*) na tregojnë se si dera asnjëherë nuk ishte e mbyllur. Se çdo derë mbyllet vetëm atëherë kur duam t'i krijojmë këta dry apo t'i hapim disa dry të kaluar – duke menduar se dyert e synimeve të vjetra (*fuqia, vetëdija, barazia*) janë dera që i përmban shpresat tona të reja (*gjuhën, psikën, fantazinë*).

[238] Magjepsja, të qenit në praninë e një jetë më vete dhe marrja pjesë në të, ashtu siç e shtynë para mjeshtrit e magjepsjes – nënkupton se ne jemi të marrë prej diçkaje (gjuhës, psikës, fantazisë). Këtu të "*marrë*" nënkupton edhe 1]. "*ekstazinë apo çmendurinë*" edhe 2]. "*të qenit i marr apo i kapur*" – sepse edhe pse përmbajtjet e gjërave përbrenda jetëve më vete krijohet prej nesh, ne marrim pjesë në botët që ato i krijojnë për ne pastaj. Ky përkufizim i një gjëje që fillon prej nesh dhe më pas bëhet, në mungesë të ndonjë fjale më të mirë, fati ynë, nuk është përkufizim i ri. Atë e gjejmë në dallimin e daimonit heraklitian dhe sokratik (Peters, 1969, f. 33-34, 66).

[239] Daimoni i Sokratit kuptohet gjithmonë të jetë ose një zë i brendshëm ose një zë hyjnor. Sido që të interpretohet, është diametralisht i kundërt me daimonin e Heraklitit, i cili shkruan:

"ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων" (Diels, 1910, f. 100)

"*Bërja (etosi) e njeriut është daimoni i vet*."

Pra, nëse bërja e njeriut është daimoni i tij, atëherë bërja e tij (kuptimet, arektipet, elementet) i bëhet "*fati*." Këtu "daimoni" heraklitian vjen shumë afër të përshkruaj magjepsjen dhe bërjen ashtu siç argumentohen në punim. Nëse qëllimi është të rikonstruktojmë një fjalë në gjuhën e vjetër greke për magjepsjen – atëherë propozimi do të ishte diçka që e kujton trashëgiminë e daimonit heraklitian por edhe se ne jemi të marrë prej këtij daimoni. Në këtë mënyrë, punimi sugjeron edhe një neologjizëm, endaimonia, ἐνδαιμονία. "*En*," për "*brenda,*" ashtu sikurse te en+tuziazëm (Hyji+brenda). Daimonia, për "*orë*" [shiko paragrafin 17], ashtu siç e kupton Herakliti.

[240] Është e arsyeshme të përkufizohen dhe të shkruhen format e duhura të disa fjalëve të reja që janë propozuar në këtë punim, bashkë me etimologjinë, kuptimi dhe formën angleze të tyre:

Ontonomatopeia – ὀντονοματοποιεία

Etimologjia: onto (qenia), onomat (emri), poios (poetika).

Kuptimi: *krijimi poetik i qenies përmes emërimit*.

Anglikanizmi: *ontonomatopeia*.

Shamanontomatopeia – σαμανονοματοποιία

Etimologjia: shaman, onto (qenia), onomat (emri), poios (poetika).

Kuptimi: *përditshmëria e krijimit poetik të qenies përmes emërimit*.

Anglikanizmi: *shamanontomatopeia*.

Endaimonia – ἐνδαιμονία

Etimologjia: en (brenda), daimonia (shpirt)

Kuptimi: *jeta më vete e gjërave të cilat na magjepsin*.

Shqip: magjepsja. Anglisht: enchantment.

Anglikanizmi: *endaimonia*

Fantaziogonia – φαντασιογονία

Etimologjia: fantasio (pamje), gonia (lindja)

Kuptimi: *gjenealogjia e fantazisë.*

Anglikanizmi: *phantasiogony*.

Fantazioarkia – φαντασιοαρχία

Etimologjia: fantasio (pamje), arkia (zanafillë, udhëheqje)

Kuptimi: *nga vjen dhe si duhet të bëhet fantazia.*

Anglikanizmi: *phantasioarchy.*

Epistemoarkia – ἐπιστημοαρχία

Etimologjia: episteme (njohja), arkia (zanafillë, udhëheqje)

Kuptimi: udhëheqja apo dominimi i njohjes mbi të gjithën.

Anglikanizmi: *epistemoarchy*.

Panarkia – πανάρχια

Etimologjia: e gjitha (pan), arkia (zanafillë, udhëheqje)

Kuptimi: zanafilla tërësore pa fund dhe pa fillim e gjithçkaje

Anglikanizmi: *Panarchy*

Këto neologjizma duhet të merren sikur vazhdimësi e ontonomatopeisë që vetë punimi e përvetëson.

[V.V]. Syri që Dridhet i Bachelard-it: Terapi apo Empirizëm Radikal?

[241] Herakliti shkruan mbi misteret dhe jo ndërmjetësimin e tyre. Misteri është magjepsje, diçka që ka jetë më vete, dhe bërja është afrimi ynë me misterin. Në të njëjtën kohë, pamja e Heraklitit mbi botën mund të kuptohet si magjepsja dhe bërja. Sepse logosi i tij është magjepsja tërësore që është në bërje përmes të kundërtave. Kjo e bën Heraklitin empirist. Te argumentet

për gjuhën (Wittgenstein-in), psikën (Jungu), fantazinë (Bachelard-i): kemi gjurmët e po të njëjtit empirizëm si tërësi ciklike. Ajo çfarë punimi shtynë para është hermeneutika intuitive, që ndjenjat tona (të cilat i japin jetë diçkaje dhe e bëjnë simbol) të jenë në marrëdhënie me fjalët: si një tërësi e gjuhës, psikës, dhe fantazisë drejt një krijimi animist dhe poetik të qenies (ontonomatepeja). Që nëse kthehet në jetën e përditshme, ngjashëm me një shamanizmin, ajo kthehet në një terapi tërësore që është epistemike dhe ontike (shamanontomatopeia). Synimi i Herakliti dhe mjeshtreve të magjepsjes (Wittgenstein-it, Jungut dhe Bachelard-it) – është synimi përfundimtar që të jemi mishërimi i magjepsjes dhe bërjes. Dhe nëse magjepsja është gjithmonë ajo që është në bërje nga vetë ne (i.e. empirike) dhe bëhet daimoni ynë (endaimonia): a është ky punim duke argumentuar për një terapi apo një empirizëm radikal?

[242] Punimi është të dyja: edhe një terapi edhe një empirizëm radikal. Nëse do të ishte vetëm terapi, do të ishte vetëm ontik: nëse do të ishte vetëm empirizëm radikal, do të ishte vetëm epistemik. Ontonomatopeia është mishërimi i magjepsjes, si jetës më vete, dhe bërjes duke i përvetësuar ato: bërja bashkë e ontikes dhe epistemikes, që kalon në rrafshin ontologjik. Në piksën e perëndimit paraqet diskontinuitetin e më shumë se dymijepesëqind viteve në mungesë të simboleve tërësore. Diskontinuitetin ku zëri dhe gjuha krijojnë zë dhe gjuhë për gjërat të cilat s'kanë. Ku gjërat jo-frymore jetojnë. Në fjalët e Bachelard-it:

> "*Nëse ky aspekt i imagjinatës vokale nuk është i lehtë për t'u kuptuar, kjo ndodh sepse i japim onomatopesë një ndjesi shumë të kufizuar. Ne e mendojmë atë si një jehonë, të udhëhequr vetëm nga dëgjimi. Në fakt, veshi është shumë më liberal nga sa supozojmë; ai pranon me lehtësi një transpozim të caktuar në imitim dhe shpejt imiton imitimin e parë*. (. . .). ***Tingulli*** *është vetëm një aspekt i mimologizmit*. (. . .)" (Bachelard, 1983, f. 189)

Çfarë ndodh atëherë kur duam t'i japim zë edhe gjërave që nuk kanë: të imitojmë edhe atë e cila nuk na flet – ti japim jetë asaj që është jo-frymore? Sepse në këtë mënyrë pamja do të sublimohej në një element; nga elementi në një arketip, që është përhershëm i gatshëm në fantazinë tonë. Bachelard-i shkruan:

> "*Në këtë fenomen,* (*. . .), ekziston një lloj onomatopeje e deleguar që duhet të prodhohet, duhet të projektohet, në mënyrë që të mund të dëgjohet, një lloj onomatopeje abstrakte që i jep zë një syri që dridhet*." (Bachelard, 1983, f. 190)

Me fjalë të tjera, kur kemi kaluar zjarrin me hermeneutikën intuitive: kur kemi kaluar ujin me Wittgenstein-in: kur kemi kaluar ajrin me Bachelard-in; ka ardhur koha të tokësohemi në tërësinë e psikës së Jungut, si dy të kundërta (vetëdija dhe pavetëdije) që janë një tërësi psikike. Një tërësi që mund të sillet vetëm përmes magjepsjes dhe bërjes, si bërja e mistereve të lënë nga Herakliti. Ontonomatepeja është strategjia se si zbritja nga ajri drejt tokës mund të bëhet. Ose, nëse duhet, Bachelard-i është filozofi i parë që vetëdijshëm e kap ontonomatopeinë.

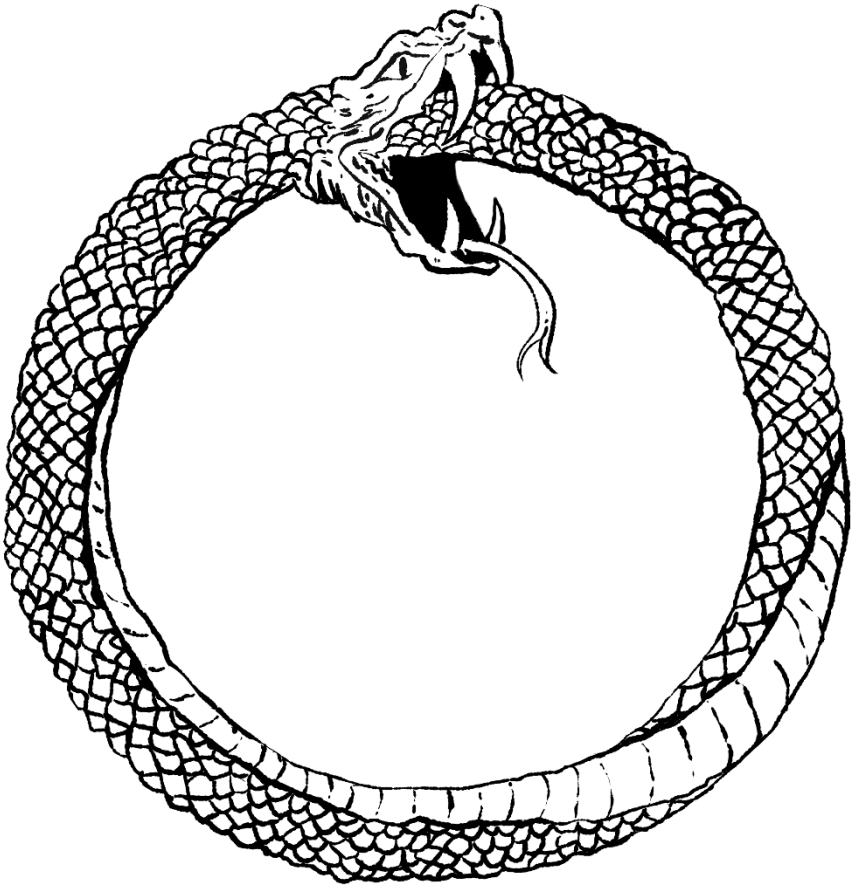

Fig. 16.

"*TËRË-si-(a) si ORO-(b)-ORO*"

Nga Florindë Buzuku,

punuar veçanërisht dhe vetëm për punimin – Shkurt, 2026

PËRFUNDIM

[243] Ouroboros i jep jetë vetes duke vdekur. Ajo që e braktis rrethin e tij është vetëm lëkura e cila i zhvishet pjesërisht. Në heshtjen e mospërfilljes, gjarpri Ourborosi është dy të kundërta, fillimisht jeta si vetëushqyerje dhe mandej vdekja si vetëushqimi. Njashtu, ai është edhe një tërësi, një gjallesë e cila përhershmërisht bëhet përmes të kundërtave – të cilat i trupon vetë. Pamja e Ouroborosit është e tmerrshme dhe traumatike, vetëm nëse anashkalohet se ajo çfarë jemi duke parë është jetëbërja e jetës përmes vdekjes. Ourborosi, me fjalë të tjera, është tërësia e dy të kundërtave që nuk mund të ndahen, sepse nëse ndahen – nuk do të kishte jetë fare. Në të njëjtën frymë të pazvarritur, ontologjia e Heraklitit është traumatike dhe e tmerrshme vetëm nëse anashkalohet tërësia e filozofisë së tij. Ajo, patjetër, është në bërje të përhershme nëpër të kundërta, të cilat sjellin sa jetë po aq edhe vdekje. Megjithatë mendja duhet të jetë gjithmonë te logosi. Tek ajo magjepsja e tërësisë, e cila jep jetë dhe e udhëheq të gjithën përmes të kundërtave si bërjen e saj.

[244] Në këtë punim synimi ishte të argumentohet se jetëbërja e gjuhëve tona është vdekja. Një vdekje e cila nuk zhvishet si një lëkurë e lënë pas nga një gjarpër i cili e gëlltit vetë veten e vet: por se përmbajtjet e gjuhës dhe vetë gjuhët mund të vdesin, kurse aparatusi gjuhësor mbetet gjallë. Kjo e gjitha ka filluar nga fragmenti i 14 i Heraklitit: për magjepsjen, *si jetë më vete*, dhe bërjet, *si jetëbërja e kësaj jete më vete* – në njëjtësinë me misteret të cilat mund të nisen shenjtërisht. Më pas, është argumentuar se përmes Wittgenstein-it të vonë gjuha është tërësi e këtillë: përmes Jungut se psika është tërësi e këtillë: dhe përmes Bachelard-it elemental se fantazia është tërësi e këtillë njashtu. Apo, në gjuhën e punimit, është treguar pse janë tërësorë mjeshtrit e magjepsjes. Këto të tri gjëra – gjuha, psika, fantazia – janë Ouroborosa më veten, që marrin pjesë në të njëjtën pamje, magjepsje-bërje, sikurse vetë ajo e cila është bëhet. Krejt në fund, për të lidhur gjuhën me atë që është, është hedhur para ontonomatopeia. Ontonomatopeia është Ourborosi si logosi tërësor i Heraklitit, pasi emrat e saj janë bosh: i duhet përhershmërisht poetika për t'u përballuar me jetën dhe vdekjen sa të gjuhës ashtu edhe bërjes së asaj që është.

[245] Është e njëmend se çdo gjë është një varrezë e cila thjesht na ka magjepsur me jetën e saj që të mos ia shohim pjesën e dekompozuar. Megjithatë, duhen nënkuptohet se te Ouroborosi diçka e çuditshme ndodh me fundin dhe fillimin: ato bëhen një tërësi vazhduese – ashtu sikurse

bëhen dekompozimi dhe shëndeti i tij. Kështu duhet të mendohet edhe filozofia e Heraklitit si pjesë e këtij punimi. Herakliti nuk është thjesht filozofi i një mënyre se si bota mund të shihet: por filozofia e tij është pika entropike ku e gjithë psika perëndimore shkrihet. Poshtë tymit të ngatërresave që ngrihen lart nga moderna dhe postmoderna, është zjarri i Herakliti që e ka kapur dhe i ka shkrirë të gjitha në një. Vetëm nëse ishim ndarësia që tani jemi shkrirë, ashtu siç janë filozofitë moderne, atëherë zjarri i Heraklitit është vdekja. Për bërjen më tej, magjepsja e këtij zjarri është fillimisht enantiodromia, më pas ngrohtësia për të synuar tërësinë. Ontonomatopeia si shamanizëm i jetës tonë, është jo zjarri (enantiodromia), po ajo që vjen përmes tij – ngrohtësia. *Endaimonia* dhe *phanta-rhei*, apo magjepsja dhe bërja, të cilat i japin jetë ontonomatopeisë dhe ne vetë shamanontonomatopeisë janë përgjigje heraklitiane kundër trashëgimisë logo-centrike apo eroso-centrike, të zgjatuar nga Sokrati te filozofitë moderne dhe nga perandori Julian te Neumann-i. Kundër asaj mendësie të ndarësisë në vetëdijen filozofike e cila është një mbeturinë e lëkurës së Ourborosi, i cili e zhvesh atë për t'u jetëbërë më tej – në tërësinë panarkike të jetës dhe vdekjes.

REFERENCA

Agamben, G. (2013). *The highest poverty: Monastic rules and form-of-life.* Stanford: Stanford University Press.

Anderson, R. (2004). Intuitive Inquiry: An Epistemology of the Heart for Scientific Inquiry. *The Humanistic Psychologist*, 307-341.

Aquinas, T. (1874). *Catena aurea: commentary on the four Gospels, collected out of the works of the Fathers.* Oxford and London: James Parker and co.

Aristotle. (1968). *The Metaphysics* (Vëll. e Books I - IX). (H. Tredennick, Re.) Massachusetts: (Loeb classical library) Harvard University Press.

Bachelard, G. (1964). *The Psychoanalysis of Fire.* (t. Alan C. M. Ross, Përkth.) London: Routledge & Kegan Paul.

Bachelard, G. (1983). *Water and dreams: An essay on the imagination of matter.* (T. E. R. Farrell, Përkth.) Dallas: Pegasus Foundation.

Bachelard, G. (1988). *Air and dreams: An essay on the imagination of movement.* (T. (E. R. Farrell & C. F. Farrell, Përkth.) Dallas: Dallas Institute Publications.

Bachelard, G. (2002). *Earth and reveries of will: An essay on the imagination of matter.* (T. K. Haltman, Përkth.) Dallas: Dallas Institute Publications.

Bachelard, G. (2011). *Earth and reveries of repose: An essay on images of interiority.* (T. M. McAllester Jones, Përkth.) Dallas: Dallas Institute Publications.

Baldick, C. (2015). *The Oxford dictionary of literary terms (4th ed.). Oxford University Press.* Oxford: Oxford University Press.

Bardhi, F. (2008). *Dictionarium Latino Epiroticum.* (B. Demiraj, Re.) Shkodër: 2008.

Barentsen, G. (2020). *Romantic Metasubjectivity through Schelling and Jung: Rethinking the Romantic Subject.* Oxford: Routledge.

Barfield, O. (1984). *Poetic diction: A study in meaning.* Middletown: Wesleyan University Press.

Beekes, R., & Beek, L. v. (2010). *Etymological Dictionary of Greek.* Boston: Brill.

Berk, T. v. (2012). *Jung on Art: the Autonomy of the Creative Drive.* Hove & New York: Routledge.

Blake, W. (1906). *The Marriage of Heaven and Hell.* Boston: John W. Luce and Company.

Bogdani, I. P. (1990). *Çeta e profetëve* (Vëll. i I). Prishtinë: Rilindja.

Bremmer, J. N. (2002). The birth of the term "magic". Në B. J. R, J. N. Veenstra, B. N. J, & V. N. J. (Red.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period* (Vëll. i I, fv. 2-11). Paris: PEETERS.

Burnet, J. (1908). *Early Greek philosophy.* London: A. & C. Black.

Çekrezit, K. A. (1923). *Chekrezi's English-Albanian dictionary: Fjalor Inglisht-shqip.* Boston: Ilia Chapullari.

Chadwick, H. M. (1994). *The cult of Othin: an essay in the Ancient religion of the North.* Stockholm: Looking Glass Press.

Clear, J. ((n.d.), marr Shkurt, 2026 22). *Best-selling books of all-time*. Gjetur në https://jamesclear.com/best-books/best-selling

Clement, o. A. (1919). *The Exhortation to the Greeks & The rich man's salvation & To the newly baptized.* (G. W. Butterworth, Përkth.) London: William Heinemann LTD.

Cohen, W. (2017). *A History of European Literature: The West and the World from Antiquity to the Present.* Oxford: Oxford University Press.

Coleridge, S. (1837). *Phantasmion.* London: William Pickering .

Deleuze, G., & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia.* (M. S. R. Hurley, Përkth.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

Descartes, R. (1998). *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy.* (P. D. A. Cress, Përkth.) Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Diels, H. (1910). *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch.* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Dostoyevsky, F. (n.d.). *Poor Folk.* Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Dunsany, L. (1905). *The Gods of Pegāna.* London: Elkin Mathews.

Dunsany, L. (1917). *The Gods of Pegana.* Boston: John W. Luce & Company.

Eckhart, M. (2009). *The Complete Mystical Works of Mesiter Eckhart.* (O. M. Walshe, Përkth.) New York: A Herder & Herder Book.

Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy.* (W. R. Trask, Përkth.) Princeton: Bollingen Series 76: Princeton University Press.

Far Out Magazine. (2023, Qershor 30). Gjetur në Why Hayao Miyazaki Hates Hollywood Movies: https://faroutmagazine.co.uk/hayao-miyazaki-hates-hollywood-films/.

Foucault, M. (Paris: Éditions de Minuit, 1967). Nietzsche, Freud, Marx. *Nietzsche: Cahiers de Royaumont*, 183-200.

Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: Volume 1. An introduction.* (R. Hurley, Përkth.) New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1994). *The order of things: An archaeology of the human sciences.* New York: Vintage Books.

Foucault, M. (2007). *The Politics of Truth.* (L. Hochroth, & C. Porter, Përkth.) Los Angelos: Semiotext(e).

Geertsema, M. J. (2016). *A Ontopoetologia de Heidegger: A Projeção Poética do Ser.* Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Guin, K. l. (1993). *The Language of the Night.* (S. Wood, Re.) New York: HarperPerennial.

Hauer, W., Heim, K., & Adam, K. (1937). *Germany's new religion: the German faith movement.* New York: Abingdon Press.

Hauke, C. (2000). *Jung and the postmodern: The interpretation of realities.* London: Routledge.

Heidegger, M. (1962). *Being and Time.* (J. Macquarrie, & E. Robinson, Përkth.) Oxford: Harper & Row.

Heidegger, M. (1977). *Basic Writings.* (K. D, Re., & F. &. Capuzzih, Përkth.) New York, Broadsway, USA: Harper & Row.

Heidegger, M. (1991). *Nietzsche: Volumes 1 and 2.* (F. D. Farrell Krell, Përkth.) New York: HarperCollins.

Heidegger, M. (2002). *Identity and Difference.* (J. Stambaugh, Përkth.) Chicago: University of Chicago Press.

Hobbes, T. (1651). *Leviathan: or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and civill.* London: Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon.

Hoxha, B. (2021). *tjetri/shqiptar.* Prishtinë: Albas.

Ilo, S. (1993). *English-Albanian Dictionary.* New York: Hippocrene Books.

Jones, D. W. (2012). *Reflections: On the Magic of Writing.* New York: Greenwillow Books.

Jones, P & Nigel Pennick, N. (1995). *A History of Pagan Europe.* Oxon: Routledge.

Jung, C. G. (1960). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 3. The psychogenesis of mental disease.* (T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1961). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 4. Freud and psychoanalysis.* (T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1967). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 5. Symbols of transformation.* (2. ed., T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1967). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 7. Two essays on analytical psychology.* (2. ed., T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1968). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 12. Psychology and alchemy.* (2. ed., T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1968). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 13. Alchemical studies.* (T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1969). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 8. The structure and dynamics of the psyche.* (2. ed., T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1969). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 9, p. 1. The archetypes and the collective unconscious.* (2. ed., T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1969). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 9, p. 2. Aion: Researches into the phenomenology of the self.* (2. ed., T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1970). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 1. Psychiatric studies.* (2. ed., T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1970). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 10. Civilization in transition.* (T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1970). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 11. Psychology and religion: West and East.* (2. ed., T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1970). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 14. Mysterium coniunctionis.* (T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1970). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 15. The spirit in man, art, and literature.* (T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1970). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 16. The practice of psychotherapy.* (2. ed., T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1970). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 16. The practice of psychotherapy.* (2. ed., T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1971). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 6. Psychological types.* (T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1973). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 2. Experimental researches.* (T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1976). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 18. The symbolic life.* (T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1981). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 17. The development of personality.* (T. R. F. C. Hull, & E. H. Read et al., Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Kant, I. (2011). *Observations on the feeling of the beautiful and sublime and other writings.* (E. P. Frierson & P. Guyer, Përkth.) Cambridge: Cambridge University Press.

Kearns, M. (2018). *Sir Roger Scruton on What It Means to Be a Conservative.* National Review: https://www.nationalreview.com/2018/07/roger-scruton-meaning-of-conservatism/.

Kelmendi, L. (2020). Madness and literature: Foucault's encounter. *Synthesis Philosophica, 35(1)*, 45-62 - https://doi.org/10.21464/sp35103.

Kostallari, A. T. (1980). *Fjalori i Gjuhës së Sotme Shqipe.* Tiranë : Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë.

Kristoforidhi, K. (2020). *Dhiata e Re.* (X. Lloshi, Re.) Ebook: Shoqëria Biblike Ndërkonfesionale e Shqipërisë.

Laks, A., & Most, W. G. (2016). *Early Greek Philosophy: Early Ionian Thinkers part 2 (Vol III).* London: Loeb classical library (LCL 526).

Lassen, A. (2022). *Odin's Ways: a guide to the Pagan God in Medieval Literature.* New York & London: Routledge .

Le Guin, U. K. (1993). *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction (Revised edition).* New York: HarperPerennial.

Locke, J. (1823). *Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown: The Latter, Is an Essay Concerning the Original, Extent, and End, of Civil Government.* London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.: Also R. Griffin and Co. Glasgow; and J. Gumming, Dublin.

Mann, S. E. (1948). *An Historical Albanian-English Dictionary* . London: Longmans, Green, and Co. LTD.

Martin, D. B. (2004). *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians.* London: Harvard University Press.

McManus, D. (2006). *The Enchantment of Words: Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus.* Oxford: Clarendon Press.

Mendlesohn, E., & James, E. (2012). *A Short History of Fantasy.* Oxfordshire: Carnegie Publishing Ltd.

Merton, T. (1962). Herakleitos the Obscure. Në T. Merton, *A Thomas Merton Reader* (fv. 258-272). New York: Abbey of Gethsemani.

Miyazaki, H. (2009). *Starting Point: 1979–1996.* (B. Cary, & F. Schodt, Përkth.) San Francisco: VIZ Media.

Miyazaki, H. (2012). *Nausicaa of the Valley of the Wind* (Vëll. i II). (D. Lewis, & T. Smith, Përkth.) San Francisco: VIZ Media. LLC.

Miyazaki, H. (2021). *Turning Point: 1997–2008.* (B. Cary, & F. Schodt, Përkth.) San Francisco: VIZ Media.

Neumann, E. (2014). *The origins and history of consciousness.* (F. C. G. Jung, & T. R. F. C. Hull, Përkth.) Princeton: Princeton University Press.

Nietzsche, F. (2001). *The gay science: With a prelude in German rhymes and an appendix of songs.* (T. J. Nauckhoff, T. p. A. Del Caro, & E. B. Williams, Përkth.) Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (2003). *Beyond Good and Evil.* London: Penguin Classics.

Nietzsche, F. (2004). *Ecce Homo.* (R. J. Hollingdale, Përkth.) Suffolk: Penguin Classics.

Nikollbibaj, L. (n.d). Wittgenstein's facts and Armstrong's states of affairs: Some equivalences. *Faculty of Philosophy: University of Prishtina*, 53-66.

Nishida, K. (1960). *A study of good* . Printing Bureau, Japanese Government.

NIV. (1973). Colorado: Biblica.

Novalis. (1997). *Novalis: Philosophical Writings* . New York: State University of the New York Press.

Orel, V. (1998). *Albanian Etymological Dictionary.* Leiden: Brill Academic Publishers.

Osborn, E. (2005). *Clement of Alexandria* . The Edinburgh Building: Cambridge Publishing Press.

Peterman, J. F. (1992). *Philosophy as therapy: An interpretation and defense of Wittgenstein's later philosophical project.* New York: State University of New York Press.

Peters, F. (1969). *Greek Philosophical Terms: a historical lexicon.* New York: New York University.

Plato. (1921). *Theatetus & Sophist* (Vëll. i II). (H. N. Fowler, Përkth.) New York: (Loeb classics library) G. P. Putnam Sons.

Plutarch. (1936). *Morlia* (Vëll. i V). (F. C. Babbit, Përkth.) London: (Loeb classics library) Harvard University Press.

Podrimja, A. (2013). *Ali Podrimja* (Vëll. i IV). Prishtinë: Akademia e shkencave dhe e arteve e Kosovës.

Price, N. (2002). *The Viking way: religion and war in late iron age Scandinavia.* Stockholm: Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.

Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation.* New Haven: Yale University Press.

Rousseau, J. J. (1968). *The Social Contract and Discourses.* London: J.M. Dent & Sons ltd.

Scruton. (2001). *A Short History Of Modern Philosophy: From Descartes To Wittgenstein.* London dhe New York: Routledge.

Scruton, R. (2016). *Philosophy: Principles and Problems.* London: Bloomsbury Academic.

Sejdiu, A. (2025). The Remedies and Nostrums of Conservatism: A Misopogon (Part I & II). *Miskatonian: instinct & intelligence*, https://www.miskatonian.com/2025/01/25/the-remedies-and-nostrums-of-conservatism-a-misopogon-part-1/.

Shippey, T. (1983). *The road to Middle-Earth.* Boston : Houghton Mifflin.

Skeat, W. W. (1882). *An Etymological Dictionary Of The English Language.* Oxford: Oxford at the Clarendon Press .

Sloterdijk, P. (2012). *The art of philosophy: wisdom as a practice.* (K. Margolis, Përkth.) New York: Columbia University Press.

Stobaeus. (1860). *Ioannis stobaei eclogarum physicarum et ethicarum: libri dou* (Vëll. i I). lipsiae: (Standord University Library) B. G. Teubnerl.

Tacey, D. (2012). *The Jung Reader.* London and New York: Routledge Taylor & Francis.

The Poetic Edda: a Dual-Language edition. (2023). (E. Pettit, Përkth.) Cambridge, UK: Open Book Publishers.

Thomason, S. (2001). *Language Contact: an introduction.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Tolkien, J. R. (1996). *The Tolkien Reader.* New York: Ballantine Books.

Tolkien, J. R. (2013). *The Silmarillion.* London: Harper Collins Publishers.

Top lifetime grosses [Chart]. ((n.d.), marr ne Shkurt, 2026 22). Gjetur në Box Office Mojo: https://www.boxofficemojo.com/chart/top_lifetime_gross/?area=XWW

Westcott, B. F., & Hort, F. J. (1882). *The New Testament in the original Greek.* New York: Harper & Brothers, Franklin Square.

Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations.* (G. E. Anscombe, Përkth.) New York: Basil Blackwell & Mott, Ltd.

Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations.* New York: Basil Blackwell & Mott, Ltd.

Wittgenstein, L. (1958). *The Blue and Brown Books.* Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus logico-philosophicus.* Mineola, N Y: Dover Publications.

Yamamoto, K. (2000). The ethical structure of the Kanun: Is it the original form of ethics in human society? *芸術工学研究 [Arts and Engineering Research], 2, 35–45. Kyushu University of Art and Design*, https://doi.org/10.15017/4060990.

Zosimus. (1982). *New History.* (T. w. Ridley., Përkth.) Canberra: Australian Associarion of Byzantine Studies.

BIBLIOGRAFI

Agamben, Giorgio. 2013. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Anderson, Rosemarie. 2004. "Intuitive Inquiry: An Epistemology of the Heart for Scientific Inquiry." *The Humanistic Psychologist* 32 (4): 307–341.

Aquinas, Thomas. 1874. *Catena Aurea: Commentary on the Four Gospels, Collected Out of the Works of the Fathers*. Oxford and London: James Parker and Co.

Aristotle. 1968. *The Metaphysics*. Translated by Hugh Tredennick. Vol. I–IX. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bachelard, Gaston. 1964. *The Psychoanalysis of Fire*. Translated by Alan C. M. Ross. London: Routledge & Kegan Paul.

Bachelard, Gaston. 1983. *Water and Dreams: An Essay on the Imagination of Matter*. Translated by Edith R. Farrell. Dallas: Pegasus Foundation.

Bachelard, Gaston. 1988. *Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement*. Translated by Edith R. Farrell and C. Frederick Farrell. Dallas: Dallas Institute Publications.

Bachelard, Gaston. 2002. *Earth and Reveries of Will: An Essay on the Imagination of Matter*. Translated by Kenneth Haltman. Dallas: Dallas Institute Publications.

Bachelard, Gaston. 2011. *Earth and Reveries of Repose: An Essay on Images of Interiority*. Translated by Mary McAllester Jones. Dallas: Dallas Institute Publications.

Baldick, Chris. 2015. *The Oxford Dictionary of Literary Terms*. 4th ed. Oxford: Oxford University Press.

Bardhi, Frang. 2008. *Dictionarium Latino Epiroticum*. Revised by Bardhyl Demiraj. Shkodër.

Barentsen, Gregory. 2020. *Romantic Metasubjectivity through Schelling and Jung: Rethinking the Romantic Subject*. London: Routledge.

Barfield, Owen. 1984. *Poetic Diction: A Study in Meaning*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.

Beekes, Robert, and Lucien van Beek. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill.

Berk, Tjeu van. 2012. *Jung on Art: The Autonomy of the Creative Drive*. Hove: Routledge.

Blake, William. 1906. *The Marriage of Heaven and Hell*. Boston: John W. Luce and Company.

Bogdani, Pjetër. 1990. *Çeta e profetëve*. Vol. I–II. Prishtinë: Rilindja.

Bremmer, Jan N. 2002. "The Birth of the Term 'Magic.'" In *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, edited by Jan N. Bremmer and Jan R. Veenstra, 1–11. Leuven: Peeters.

Burke, Edmund. 1865. *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*. Vol. I and III. Boston: Little, Brown, and Company.

Burnet, John. 1908. *Early Greek Philosophy*. London: A. & C. Black.

Çabej, Eqrem. 1976. *Studime gjuhësore*. Vol. I, II, V. Prishtinë: Rilindja.

Çekrezit, Konstandin A. 1923. *Chekrezi's English-Albanian Dictionary: Fjalor Inglisht-shqip*. Boston: Ilia Chapullari.

Chadwick, H. Munro. 1994. *The Cult of Othin: An Essay in the Ancient Religion of the North*. Stockholm: Looking Glass Press.

Clement of Alexandria. 1919. *The Exhortation to the Greeks & The Rich Man's Salvation & To the Newly Baptized*. Translated by G. W. Butterworth. London: William Heinemann.

Cohen, Walter. 2017. *A History of European Literature: The West and the World from Antiquity to the Present*. Oxford: Oxford University Press.

Coleridge, Samuel Taylor. 1837. *Phantasmion*. London: William Pickering.

Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, Jacques. 1978. *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. 1997. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Corrected ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Descartes, René. 1998. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Translated by Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett.

Diels, Hermann. 1910. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Dostoyevsky, Fyodor. n.d. *Poor Folk*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Dunsany, Lord. 1905/1917. *The Gods of Pegāna*. London/Boston: Elkin Mathews/John W. Luce and Company.

Dunsany, Lord. 1924. *The King of Elfland's Daughter*. New York: Knickerbocker.

Eckhart, Meister. 2009. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. Translated by Maurice O'C. Walshe. New York: Herder & Herder.

Eliade, Mircea. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Translated by Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Foucault, Michel. 1970/1994. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality*. Vol. 1, *An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1997. *Essential Works of Foucault, 1954–1984*. Vol. 1, *Ethics: Subjectivity and Truth*. Edited by Paul Rabinow. Translated by Robert Hurley et al. New York: New Press.

Foucault, Michel. 1998. *Essential Works of Foucault, 1954–1984*. Vol. 2, *Aesthetics, Method, and Epistemology*. Edited by James D. Faubion. Translated by Robert Hurley et al. New York: New Press.

Foucault, Michel. 2000. *Essential Works of Foucault, 1954–1984*. Vol. 3, *Power*. Edited by James D. Faubion. Translated by Robert Hurley et al. New York: New Press.

Geertsema, Michiel J. 2016. "A Ontopoetologia de Heidegger: A Projeção Poética do Ser." PhD diss., Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Guin, Ursula K. Le. 1993. *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction*. Revised ed. Edited by Susan Wood. New York: HarperPerennial.

Hauer, Wilhelm, Karl Heim, and Karl Adam. 1937. *Germany's New Religion: The German Faith Movement*. New York: Abingdon Press.

Hauke, Christopher. 2000. *Jung and the Postmodern: The Interpretation of Realities*. London: Routledge.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row.

Heidegger, Martin. 1977. *Basic Writings*. Edited by David Farrell Krell. Translated by various. New York: Harper & Row.

Heidegger, Martin. 1991. *Nietzsche*. Vol. 1–2. Translated by Frank A. Capuzzi and David Farrell Krell. New York: HarperCollins.

Heidegger, Martin. 1998. *Parmenides*. Translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 2002. *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. Chicago: University of Chicago Press.

Heidegger, Martin. 2008. *Basic Writings*. Edited by David Farrell Krell. New York: Harper Perennial Modern Thought.

Heidegger, Martin. 2012. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Translated by Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu. Bloomington: Indiana University Press.

Hobbes, Thomas. 1651/2019. *Leviathan*. Hastings: Delphi Classics.

Hoxha, Blerta. 2021. *Tjetri/Shqiptar*. Prishtinë: Albas.

Ilo, Seit. 1993. *English-Albanian Dictionary*. New York: Hippocrene Books.

Jones, Diana Wynne. 2012. *Reflections: On the Magic of Writing*. New York: Greenwillow Books.

Jones, Prudence, and Nigel Pennick. 1995. *A History of Pagan Europe*. London: Routledge.

Jung, C. G. 1953–1979. *The Collected Works of C. G. Jung*. Vols. 1–20. Edited by Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler, and William McGuire. Translated by R. F. C. Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press (Bollingen Series XX).

Kant, Immanuel. 2011. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Edited and translated by Patrick Frierson and Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Kelmendi, Liridon. 2020. "Madness and Literature: Foucault's Encounter." *Synthesis Philosophica* 35 (1): 45–62.

Kostallari, Androkli T. 1980. *Fjalori i Gjuhës së Sotme Shqipe*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë.

Kristoforidhi, Konstandin. 2020. *Dhiata e Re*. Revised by Xhevat Lloshi. Ebook. Shoqëria Biblike Ndërkonfesionale e Shqipërisë.

Laks, André, and Glenn W. Most, eds. 2016. *Early Greek Philosophy*. Vol. III, *Early Ionian Thinkers, Part 2*. Loeb Classical Library 526. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lassen, Annette. 2022. *Odin's Ways: A Guide to the Pagan God in Medieval Literature*. New York: Routledge.

Locke, John. 1823/2017. *Two Treatises of Government*. Hastings: Delphi Classics.

Mann, Stuart E. 1948. *An Historical Albanian-English Dictionary*. London: Longmans, Green, and Co.

Martin, Dale B. 2004. *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

McManus, Damian. 2006. *The Enchantment of Words: Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*. Oxford: Clarendon Press.

Mendlesohn, Farah, and Edward James. 2012. *A Short History of Fantasy*. Oxfordshire: Carnegie Publishing.

Merton, Thomas. 1962. *A Thomas Merton Reader*. New York: Abbey of Gethsemani.

Miyazaki, Hayao. 2009. *Starting Point: 1979–1996*. Translated by Beth Cary and Frederik L. Schodt. San Francisco: VIZ Media.

Miyazaki, Hayao. 2012. *Nausicaä of the Valley of the Wind*. Vol. II. Translated by David Lewis and Toren Smith. San Francisco: VIZ Media.

Miyazaki, Hayao. 2021. *Turning Point: 1997–2008*. Translated by Beth Cary and Frederik L. Schodt. San Francisco: VIZ Media.

Neumann, Erich. 2014. *The Origins and History of Consciousness*. Translated by R. F. C. Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1995–2001. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Edited by Ernst Behler. Stanford, CA: Stanford University Press.

Nietzsche, Friedrich. 2001. *The Gay Science*. Translated by Josefine Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich. 2001. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich. 2003. *Beyond Good and Evil*. London: Penguin Classics.

Nietzsche, Friedrich. 2004. *Ecce Homo*. Translated by R. J. Hollingdale. London: Penguin Classics.

Nishida, Kitarō. 1960. *A Study of Good*. Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government.

Novalis. 1997. *Novalis: Philosophical Writings*. Translated and edited by Margaret Mahony Stoljar. Albany: State University of New York Press.

Orel, Vladimir. 1998. *Albanian Etymological Dictionary*. Leiden: Brill.

Osborn, Eric. 2005. *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Peterman, James F. 1992. *Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*. Albany: State University of New York Press.

Peters, Francis E. 1969. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.

Plato. 1921. *Theaetetus & Sophist*. Translated by Harold N. Fowler. Vol. II. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons.

Plutarch. 1927–2004. *Moralia*. Vols. 1–16. Translated by various (F. C. Babbitt, W. C. Helmbold, P. H. De Lacy, et al.). Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Podrimja, Ali. 2013. *Ali Podrimja*. Vol. IV. Prishtinë: Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës.

Price, Neil. 2002. *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History.

Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven, CT: Yale University Press.

Rousseau, Jean-Jacques. 1968. *The Social Contract and Discourses*. London: J. M. Dent & Sons.

Scruton, Roger. 1994–2017. Various works (including *A Short History of Modern Philosophy*, *Sexual Desire*, *The Face of God*, *How to Be a Conservative*, etc.).

Sejdiu, Arben. 2025. "The Remedies and Nostrums of Conservatism: A Misopogon (Part I & II)." *Miskatonian: Instinct & Intelligence*. https://www.miskatonian.com/2025/01/25/the-remedies-and-nostrums-of-conservatism-a-misopogon-part-1/.

Shippey, Tom. 1983. *The Road to Middle-Earth*. Boston: Houghton Mifflin.

Skeat, Walter W. 1882. *An Etymological Dictionary of the English Language*. Oxford: Clarendon Press.

Sloterdijk, Peter. 2012. *The Art of Philosophy: Wisdom as a Practice*. Translated by Karen Margolis. New York: Columbia University Press.

Sloterdijk, Peter. 2017. *Not Saved: Essays after Heidegger*. Translated by Ian Alexander Moore and Christopher Turner. Cambridge: Polity.

Stobaeus. 1860. *Ioannis Stobaei Eclogarum Physicarum et Ethicarum: Libri Duo*. Vol. I. Leipzig: B. G. Teubner.

Tacey, David, ed. 2012. *The Jung Reader*. London: Routledge.

Thomason, Sarah Grey. 2001. *Language Contact: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Tolkien, J. R. R. 1965. *Tree and Leaf*. Boston: Houghton Mifflin.

Tolkien, J. R. R. 1996. *The Tolkien Reader*. New York: Ballantine Books.

Tolkien, J. R. R. 2013. *The Silmarillion*. London: HarperCollins.

Westcott, Brooke F., and Fenton J. A. Hort. 1882. *The New Testament in the Original Greek*. New York: Harper & Brothers.

Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1958. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1974. *Philosophical Grammar*. Edited by Rush Rhees. Translated by Anthony Kenny. Berkeley: University of California Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1975. *Philosophical Remarks*. Edited by Rush Rhees. Translated by Raymond Hargreaves and Roger White. Chicago: University of Chicago Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1998. *Culture and Value*. Revised ed. Edited by G. H. von Wright and Heikki Nyman. Translated by Peter Winch. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1999. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Mineola, NY: Dover Publications.

Yamamoto, Kazuhiko. 2000. “The Ethical Structure of the Kanun: Is It the Original Form of Ethics in Human Society?” *芸術工学研究* 2: 35–45.

Zosimus. 1982. *New History*. Translated by R. T. Ridley. Canberra: Australian Association of Byzantine Studies.